Hans-Georg Gadamer

EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

EDITORIAL SINTESIS

El movimiento fenomenológico

Colección PERSPECTIVAS

Directores

Ramón Rodríguez
Vicente Sanfélix

El movimiento fenomenológico

Hans-Georg Gadamer

Prólogo a la edición española
Ramón Rodríguez

EDITORIAL
SINTESIS

Traducción:

- Los fundamentos filosóficos del siglo XX: *Rogelio Rovira*
- El movimiento fenomenológico: *François Jaran y Stefano Cazzanelli*
- La ciencia del mundo de la vida: *François Jaran*
- De la actualidad de la fenomenología husserliana: *Rogelio Rovira*
- Fenomenología, hermenéutica, metafísica: *Arturo Parada (cedida por editorial Cátedra)*
- Revisión general: *Ramón Rodríguez*

© Hans-Georg Gadamer

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Teléf.: 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

2016

ISBN: 978-84-907778-7-9

Índice

Prólogo a la edición española

1. **Los fundamentos filosóficos del siglo XX**
2. **El movimiento fenomenológico**
3. **La ciencia del mundo de la vida**
4. **De la actualidad de la fenomenología husserliana**
5. **Fenomenología, hermenéutica, metafísica**

Prólogo a la edición española

Gadamer y la fenomenología
Ramón Rodríguez

1. *Testigo de un siglo*

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) no es solo el representante por excelencia de la filosofía hermenéutica, a la que su nombre ha quedado permanentemente vinculado. Es también un testigo excepcional de las vicisitudes filosóficas, culturales y políticas del siglo XX, el siglo que produjo las dos guerras más mortíferas y destructivas de la historia, pero también la floración filosófica más creativa e innovadora desde la muerte de Hegel. Nacido a las puertas del nuevo siglo, la vida de Gadamer está tan asociada a los acontecimientos políticos y a los movimientos filosófico-culturales de su Alemania natal que resulta difícil, por no decir imposible, tratar su obra como si expusiera el despliegue de un pensamiento autónomo, volcado en la elaboración de su propia tarea, como en cierto modo podría decirse de sus maestros Husserl y Heidegger. De un estilo personal mucho más permeable que ellos al ambiente cultural y a las tendencias de la época, pero también más abierto al diálogo y a las influencias de sus coetáneos, como muestran su participación en los coloquios de Royaumont sobre Husserl y Hegel o sus discusiones públicas con Habermas y Derrida, Gadamer nos ha dejado, en sus diversos escritos autobiográficos y en las numerosas entrevistas que ha prodigado en su larga vida activa, un cuadro vivo y lúcido del trasfondo académico y cultural en que se gestaron las grandes filosofías creadoras del siglo, cuadro que pudo ampliar, tras su jubilación en 1968, a los Estados Unidos, Italia, Francia y España, países a los que viajó con frecuencia hasta bien entrados los noventa años para impartir incansablemente cursos y conferencias. Por eso, *Mis años de aprendizaje*, los recuerdos del joven estudiante Gadamer en Marburgo, figuran con justicia al lado de *Una juventud alemana* de Golo Mann o *Historia de un alemán* de Sebastian Haffner como uno de esos libros imprescindibles para entender desde dentro esa época única y fascinante que fue la República de Weimar.

En ese frondoso paisaje cultural de la primera posguerra, en 1918, cuando Gadamer accede como estudiante a la Universidad de Marburgo, el gran centro de la filosofía neokantiana, al que también había acudido Ortega y Gasset años antes, la fenomenología ocupaba ya un lugar propio que la destacaba del entorno. Un siglo después, desde una situación académica como la de hoy, en la que la actividad filosófica está hiperprofesionalizada, dominada por los criterios "normalizados" de la evaluación de la actividad científica, con sus currículos programados y sus *papers* estandardizados, resulta difícil hacerse cargo de lo que el surgimiento de una nueva filosofía significaba entonces. La completa implicación entre filosofía y vida, las esperanzas espontáneas que en los jóvenes estudiantes ligaban la filosofía a una transformación de la vida, a un cambio de cultura e incluso de civilización, que en otros círculos se trasladaban a la

literatura o al arte, configuraban la manera en que un pensamiento filosófico era recibido. El entusiasmo y la pasión que se ponía en la argumentación racional, en el análisis y en la discusión eran un claro exponente de ese estado de espíritu que esperaba de la filosofía algo más que una profesión académica. Gadamer cuenta con gracia cómo oyó por primera vez hablar de la fenomenología: "Me acuerdo todavía de la primera vez que escuché el término, en el año 1919. Fue en el laboratorio de historia del arte de Hamman, donde nos habíamos reunido –una suerte de club revolucionario de amantes de la discusión– con el objeto de celebrar un debate. Condujo aquella memorable discusión Helmut von den Steinen, en la que fueron presentadas tantas propuestas para la reforma del mundo como participantes se reunieron en ella […] El uno esperaba la renovación de Alemania de la poesía de Stefan George, el otro de Rabindranah Tagore, un tercero evocaba la hercúlea figura de Max Weber. […] Por fin, alguien declaró, resueltamente convencido de ello, que lo único capaz de restablecernos era la fenomenología. Tomé respetuosamente nota del término, aun sin tener ni remota idea de su significado, pero cuando traté de informarme entre los más veteranos entre nosotros, ninguno supo explicármelo"[1]. La fenomenología aparecía, pues, entre estudiantes y jóvenes profesores como una especie de mensaje de salvación que aglutinaba todas las ansias de renovación y cambio de la actitud frente al mundo: "Lo que en nosotros vivía era la esperanza de una nueva orientación filosófica que se vinculaba especialmente a la oscura palabra mágica (*Zauberwort*) Fenomenología"[2].

Y la palabra mágica marcó, en efecto, los comienzos de la formación de Gadamer: era un destino inevitable. Pero no lo hizo a través de su fundador, Edmund Husserl, que llevaba ya veinte años de intensa actividad, desde la publicación de las *Investigaciones Lógicas* en 1900, con la clara conciencia de estar dedicado a la misión de una renovación total de la filosofía, a pesar de que sus discípulos de los círculos fenomenológicos de Múnich y Gotinga no le siguieran en su camino hacia el idealismo trascendental. Trabajando en Friburgo en una cierta soledad es cuando Gadamer, atraído a esa ciudad para estudiar con Heidegger, toma contacto con él. Es esta mediación heideggeriana la que marca irremisiblemente la aproximación de Gadamer a la fenomenología. Si Husserl, en esa época anterior a la publicación de *Ser y tiempo*, solía decir que la "fenomenología somos Heidegger y yo", es indudable que el discípulo accedió a ella en su versión heideggeriana, una versión que Husserl rechazó después explícitamente. La mediación de Heidegger y los propios intereses de Gadamer en la filosofía griega hicieron que nunca aceptara el programa trascendental de la fenomenología que Husserl, con concentración y coherencia admirables, mantuvo toda su vida. Un programa que Gadamer siempre vio como una recaída en el neokantismo de sus primeros maestros, del que se había desengañado tempranamente. "Después de que el mismo Husserl, que insistía constantemente en la evidencia última con todo su genio analítico y su infatigable

paciencia descriptiva, no hubiera encontrado otro arrimo filosófico que el idealismo trascendental de corte neokantiano, ¿de dónde debía venir la ayuda para el pensamiento?"[3].

La respuesta que Gadamer buscó a esta pregunta la dio su inequívoca adhesión durante los años veinte al magisterio de Heidegger, que, al reunir el pathos existencial de Kierkegaard, entonces de moda entre la juventud estudiantil alemana a través de sus recientes traducciones, la práctica del análisis fenomenológico y la dedicación al pensamiento de Aristóteles, encarnaba el tipo de actitud filosófica que Gadamer y sus compañeros oscuramente anhelaban. El éxito de Heidegger en esos años es un lugar común de la época por muchos relatado. Pero esta adhesión a Heidegger no le impidió nunca a Gadamer apreciar el alto valor de la actitud y de la persona de Husserl. A pesar de que su figura encarnaba el típico sabio "al estilo imperial guillermino", que los estudiantes consideraban anacrónico, Gadamer, con una ecuanimidad que le honra, no dejó nunca de reconocer las grandes virtudes del viejo maestro. En una entrevista con motivo del coloquio de Royaumont de 1957, dedicado a Husserl, Gadamer declaraba que "cuando llegué a Friburgo y vi por primera vez al maestro, me quedé muy extrañado. Yo pensaba que el maestro, el autor de la fenomenología, debía ser un hombre revolucionario. Todo lo que esperábamos de esta caída de la humanidad provocada por la Primera Guerra Mundial estaba como recogido en la idea de la fenomenología y el autor de esta disciplina nueva era en verdad un hombre muy fino, muy cultivado, muy modesto, un hombre que hablaba en sus cursos sin ningún tono intenso o patético, sino dulce, un austríaco de nacimiento, dulce, modesto, con una voz un poco velada y con un movimiento de la mano que siempre describía un círculo en la mano sin ver lo que había a su alrededor. Pronto comprendí que este gesto, que esta actitud, eran la actitud de un revolucionario de largo aliento. Un hombre que no tenía necesidad de demostrar que era algo nuevo lo que él tenía que decir. Un hombre que trabajaba día tras día, por lo que hablaba siempre como si fuera la continuación de su trabajo cotidiano. Y todos poco a poco comprendimos que esta actitud era verdaderamente una novedad y una reforma de la actitud filosófica ante el mundo"[4].

2. *La versión gadameriana de la fenomenología*

A pesar de su reconocimiento del pensamiento de Husserl y de su cercanía a Heidegger, Gadamer no ha sido nunca un fenomenólogo ni se ha visto a sí mismo como tal. En cierto modo se le puede considerar incurso en la periferia del "movimiento fenomenológico", como luego veremos, pero no en su centro. De formación básicamente filológica –como germanista primero y como filólogo clásico después– sus intereses filosóficos siempre estuvieron vueltos hacia la historia y hacia la problemática de la

comprensión de los grandes pensamientos del pasado. La filosofía griega, la estética y la poesía, el clasicismo alemán y Hegel ocuparon la mayor parte de su dedicación y nunca las típicas investigaciones fenomenológicas centradas en dilucidar la estructura intencional de determinadas géneros de vivencias. En este sentido Gadamer no ha formado nunca parte de la corriente fenomenológica. La lectura en 1922 de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl no debió causarle tanto impacto como las *Investigaciones fenomenológicas sobe Aristóteles*, un inédito de Heidegger que Natorp le prestó[5] y cuya lectura, en ese mismo año, "fue como si me hubiera sacudido una descarga eléctrica". Ese ejercicio de "destrucción fenomenológica" de la tradición, cuyas bases Heidegger ponía en ese escrito, le pareció a Gadamer que tenía el poder inédito de hacer hablar a los clásicos como si fueran contemporáneos, como si estuvieran presentes en un diálogo vivo con nosotros, lo que daba a la tradición del pensamiento una fuerza nueva de la que carecía la neokantiana "historia de los problemas". Y era probablemente esa renovada forma de pensar la tradición lo que Gadamer en su fuero interno buscaba.

Esta presencia latente de la fenomenología en su formación solo pasa al primer plano en su época de madurez, en los años de *Verdad y método* y en las reflexiones que siguieron a la publicación de su *opus maior*. Es la época en la que surgen los escritos que componen este libro. Cuando Gadamer tiene ya ganado lo esencial de su teoría de la experiencia hermenéutica es el momento en que se vuelve hacia la fenomenología para situarla, tanto en el contexto del siglo XX cuanto en la génesis de su propia posición filosófica.

2.1. *El significado histórico de la fenomenología*

El trabajo sobre *Los fundamentos filosóficos del siglo XX*, una conferencia de 1962 publicada en 1965, proporciona una clara visión del modo como Gadamer entendía la fuerte corriente de novedad que había abierto el nuevo siglo. Si en las primeras décadas del siglo XX la expresión "siglo XIX" significaba "el compendio de lo inauténtico, de la falta de estilo, del gusto errado –una combinación de materialismo craso y vacío *pathos* cultural" (*infra*, p. 31), ¿en qué consistía, filosóficamente hablando, la ruptura con ese clima y la renovación radical del pensamiento que entonces se abría camino? Gadamer parece disponer de una respuesta clara: el siglo XX ha radicalizado, a partir de nuevas bases, la crítica hegeliana a la conciencia subjetiva, a la figura del sujeto autoconsciente y controlador de su conocimiento y su acción. Si la cuestión filosóficamente decisiva, en la corriente hegeliana, es cómo se relaciona el individuo con los poderes objetivos de la vida social e histórica y cómo puede producirse la reconciliación entre el espíritu subjetivo y el objetivo, lo característico del siglo XIX, señala Gadamer, es que ha abandonado la idea de una conciliación ante la fuerza de la extrañeza de lo objetivo: lo que en Hegel significa

espíritu objetivo, se piensa ahora, en el pensamiento científico del siglo XIX, como lo otro del espíritu" (*infra*, p. 38), como lo que le permanece ajeno, extraño y en el fondo incomprensible. El siglo XX no es en esto distinto y el predominio de la visión científica del mundo, aunque carente del entusiasmo de la fe en el progreso del siglo precedente, es mucho más completa, extendida y omniabarcante: la ciencia es el único modo de acceso correcto y seguro tanto a lo natural como a lo social e histórico. Esta creencia firme es lo que entra en crisis en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial: la "unilateralidad de este metodologismo científico" es la vivencia esencial de la generación creadora de entreguerras, los maestros de Gadamer, y que explica el impacto de las filosofías de la vida y de las filosofías de la existencia. La resistencia a esta tendencia general al cientificismo, a la reducción y estrechamiento del mundo y de la vida humana en él que la explicación científica proporciona, con las consiguientes reservas ante la universalidad de la metodología standard de la ciencia, es el fundamento latente del pensamiento del siglo XX. Lo interesante es que esta crítica que trata de señalar los límites de la reducción científica del mundo no se realiza mediante una propuesta alternativa a la metodología científica que el sujeto humano autoconsciente pudiera poner en marcha, sino revelando el terreno en el que se asienta la ciencia, sacando a la luz el campo de sentido que siempre la precede y que constituye no sólo el subsuelo del proceder científico, sino también de la propia subjetividad. El distanciamiento del cientificismo es a la par una autocrítica de la subjetividad.

No deja sin embargo de producir cierta extrañeza que Gadamer atribuya la especificidad del siglo XX en esta crítica a la vía abierta por un pensamiento que no jugaba ningún papel relevante en la construcción de *Verdad y método*, el pensamiento de Nietzsche, que es el "que ha convertido la crítica del espíritu subjetivo en nuestro siglo en una tarea esencialmente transformada" (*infra*, p. 39). En un movimiento que coincide con el que en esos mismos años sesenta Ricoeur llevó a cabo al agrupar en la "escuela de la sospecha" el efecto que sobre la autocomprensión del sujeto ejercían la teoría de las ideologías marxista, el psicoanálisis de Freud y la crítica de Nietzsche al *cogito* cartesiano, Gadamer no duda en atribuir a este la paternidad de la idea central de esta actitud: que la extrañeza fundamental y más profunda se encuentra en el interior de la conciencia, en la vida misma de la subjetividad. La idea que canaliza la crítica es el concepto de *interpretación*, que Nietzsche toma de la filología, pero que ahora cumple la tarea de cuestionar las supuestas evidencias de la conciencia para acceder a lo que está más allá del sentido que el sujeto consciente de sí cree ver, al sentido auténtico frente al cual la autoconciencia se revela como una ilusión. Esta crítica, radicalmente no hegeliana, del espíritu subjetivo es lo que diferencia al siglo XX e impide considerarla como una versión del romanticismo en su enfrentamiento con la Ilustración.

Lo que resulta realmente indicativo del pensamiento de Gadamer y de cómo

comprende su propio encaje en esta tendencia del siglo es *el hecho de que sitúa la fenomenología, una filosofía asentada inequívocamente en el terreno de la conciencia, precisamente en el centro neurálgico de este cuestionamiento de la subjetividad*. A pesar de compartir con el neokantismo el terreno de la crítica de la validez del conocimiento, el análisis fenomenológico de la conciencia desborda desde el inicio el marco de la tradición epistemológica. Ante todo porque Husserl no parte de un *cogito* puramente inmanente, encerrado en sus contenidos de conciencia, sino que para él el acto de conciencia es siempre el modo en que los objetos aparecen, algo por consiguiente correlativo de estos; la conciencia no es otra cosa que la fuga de sí hacia el mundo, el aparecer del mundo como tal. La idea fenomenológica esencial de la correlación *nóesis-nóema* instituye un campo en el que el yo que atiende y elige libremente los objetos de su atención y de su querer, el momento propiamente subjetivo, es *un* momento de él, pero que no abarca la totalidad del campo de la conciencia. Esta idea se ve reforzada por la *conciencia de horizonte* que los magistrales análisis husserlianos de la percepción revelaron desde muy pronto: cualquier acto intencional conscientemente dirigido a un objeto de percepción (esta mesa, esa casa de enfrente) no pone ante la conciencia solo el objeto explícitamente mentado, sino que lleva consigo un halo de intencionalidades co-mentadas, de presencias asumidas (los lados invisibles del objeto, otros objetos del contexto, el espacio abierto alrededor) que no formando parte de la pretensión consciente del sujeto forman sin embargo ineludiblemente parte de su aparecer. Gadamer ve en esta constatación de la intencionalidad de horizonte, siguiendo a Husserl, una intencionalidad anónima, una especie de relación todavía presubjetiva con el mundo, algo así como una forma de estar volcados al mundo que rodea y precede el hacer propiamente subjetivo del yo.

Todo el análisis fenomenológico de la conciencia puede leerse, a ojos de Gadamer, como una crítica de la ingenuidad con que esta toma sus propios datos. Es una crítica que afecta, de un lado, al sentido objetivo de estos, pero también, de otro, a la manera en que los tomamos. Lo primero afecta básicamente a la ingenuidad de aceptar lo que se da como un "hecho puro" que es "simplemente percibido" y que es expresado sin más en un enunciado que se limita a constatarlo. El análisis fenomenológico de ambos conceptos, percepción pura y enunciado puro, ha mostrado que ambos son abstracciones operadas sobre comportamientos muy complejos, en los que juegan un papel fundamental las anticipaciones de sentido sedimentadas en la conciencia, en virtud de las cuales la cosa percibida puede aparecer con el sentido que tiene, pero que ingenuamente es tomada como un hecho puro, es decir, separado de todo contexto de aparición; lo mismo que el enunciado, cuyo sentido se toma de su estricto contenido asertórico, desgajándolo de todos los implícitos que están operando en él. Gadamer llama a esta sujeción de hechos y enunciados a un subsuelo latente de sentido la *dimensión hermenéutica*, una dimensión

que Heidegger ha tematizado al radicalizar y ampliar el análisis fenomenológico de la intencionalidad de la conciencia y que el propio Gadamer ha proseguido al acentuar que, en la comprensión de los textos de la tradición, lo que llamamos su sentido, lo que el texto dice, está más allá de las intenciones subjetivas del autor, pero también de las peculiaridades psicológicas del lector. La comprensión de sentido rebasa siempre las pretensiones conscientes de los sujetos que comprenden. Esta idea, que es una de las tesis centrales de *Verdad y método*, surge, pues, de profundizar en el análisis intencional de la fenomenología.

Pero también a este se debe un cuestionamiento de otra ingenuidad, de aquella con que las filosofías idealistas toman el hecho central de la reflexión, en el que reside la forma de acceso del sujeto a su propia vida subjetiva. Para Gadamer la gran virtud de la fenomenología es haber mostrado, mediante un cuidadoso análisis de la actividad reflexiva, que la reflexión no es solo, tal como lo pensaba el idealismo alemán, el libre volverse del yo autoconsciente hacia sí mismo, convirtiendo las propias vivencias en objeto de su consideración, sino que hay conciencia no reflexiva de sí mismo, un saber de su propio acto en el mismo acto intencional en el que sabe del objeto. Como ya sabía Aristóteles, toda percepción es percepción del percibir y esa autocaptación no es reflexiva en el sentido moderno de volver sobre sí, sino presencia del acto a sí mismo, presencia que es pura actividad vital, pura ejecución de un acto que transparece a sí mismo. Una prolongación de este saber no reflexivo es esa forma de autocomprensión de la existencia que tanto Jaspers como Heidegger pusieron de relieve, pues ni la "iluminación de la existencia" de aquel ni la resolución por la que el Dasein se asume a sí mismo de este son una posición reflexiva que el sujeto libremente adopta. Lo que a Gadamer le interesa de este saber no reflexivo o, mejor, prerreflexivo, es que abre el espacio adecuado para situar el ejercicio real de la comprensión del pasado, que, como *Verdad y método* ha largamente teorizado, "debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un insertarse en un acontecer de la tradición"[6], acontecer en el que las anticipaciones del presente que el intento de comprender proyecta se ponen en juego ante el horizonte de sentido del pasado y ese proceso no es nunca de índole reflexiva; por el contrario, lo que justamente el sujeto experimenta es la incapacidad de la reflexión para esclarecer y penetrar todos los ingredientes de ese acontecer en el que está inmerso, por eso, "la libertad de la reflexión, de ese pretendido 'estar cabe sí mismo', no tiene en absoluto lugar en el comprender, que en tan gran medida está determinado cada vez por la historicidad de nuestra existencia" (*infra*, p. 50).

2.2. *La interpretación de la obra de Husserl: el problema del mundo de la vida*

Tras esta ubicación de la fenomenología en el movimiento de búsqueda, tan propio del siglo XX, de un terreno previo a la ciencia objetivante y a las libres tomas de posición de la subjetividad consciente, no puede extrañar que sea la idea de "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) –"la creación conceptual más eficaz del último Husserl"–, ese concepto que ocupó buena parte de las reflexiones de su obra tardía, lo que dé lugar a la problemática fenomenológica que más ha interesado a Gadamer. Y es que, en efecto, "mundo de la vida" es una expresión pensada para designar "el mundo en que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural, que no nos es objetivo como tal, sino que representa en cada caso el suelo previo de toda experiencia"[7], el mundo, por tanto, explícitamente contrapuesto al que ofrece la visión científica, que es el resultado de una objetivación e idealización de una experiencia abstraída del contexto mundano natural. El mundo de la vida culmina así la tendencia fenomenológica, presente en Husserl desde sus inicios, a no aceptar que la ciencia y sus resultados sean el punto de partida de una reflexión filosófica radical, que busca una fundamentación última, ni que la manera científica de entender la experiencia sea la única pauta para la reflexión sobre ella. Es esta la diferencia fundamental que siempre separó a la fenomenología del neokantismo. Husserl no aceptó nunca esa actitud neokantiana ante el *factum* de la ciencia y la meditación sobre el concepto de mundo de la vida representa para Gadamer el máximo esfuerzo husserliano por dar razón de la autonomía que la filosofía, en su afán de fundamentación radical, imperiosamente necesita. El éxito enorme del concepto "mundo de la vida", que rápidamente se extendió y pasó a primer plano en las discusiones no solo fenomenológicas, sino también antropológicas y sociales, es testimonio de que tocaba necesidades profundas de la época, dando expresión a algo desde hace tiempo buscado.

Por ello el análisis de ese concepto y de su relevancia filosófica tiene que ir más allá de la querella interna del movimiento fenomenológico acerca de si ese concepto estaba ya en el pensamiento de Husserl o si surge a partir del impacto que la publicación en 1927 de *Ser y tiempo* de Heidegger, que contenía una explícita referencia a la necesidad fenomenológica de pensar un "concepto natural de mundo", tuvo sobre Husserl. La discusión es un tanto estéril, pues ambas posibilidades no se excluyen: el concepto y su necesidad fenomenológica están sin duda presentes en el pensamiento de Husserl antes de 1927, pero la importancia decisiva que el tema adquiere es quizá fruto de la provocación de la analítica existencial heideggeriana. Esta es aproximadamente la posición de Gadamer (*infra*, pp. 81-82).

¿Cuál es el problema fenomenológico del mundo de la vida que suscita el interés de Gadamer? Su participación en las discusiones de los años cincuenta-setenta en torno al significado de la *Crisis de las ciencias europeas* (1938), la última gran obra de Husserl, en las que pudo confrontar las opiniones de Fink y Landgrebe, los últimos asistentes de Husserl, junto con las de otros grandes intérpretes (Funke, Ingarden, Van Breda, Biemel,

etc.), le daba un conocimiento de primera mano del estado de las investigaciones internas del movimiento fenomenológico. Sin embargo, su manera de situarse ante el pensamiento de Husserl y, en general, de tratar la problemática de la fenomenología trascendental denota claramente que su pensamiento no vive desde dentro, a diferencia de la mayoría de los pensadores citados, las vicisitudes del programa husserliano, por el que siente un enorme respeto, incluso admiración, pero que es visto por él, en el fondo, como algo exterior, ajeno. La lectura de los textos que componen este libro produce esa impresión, y su enfoque de la problemática del mundo de la vida lo confirma.

Lo que esas discusiones ponían sobre el tapete era la cuestión general de qué representaba, en el conjunto de la trayectoria husserliana, "la nueva fenomenología" del mundo de la vida, si presentaba algo así como un cambio de posición respecto del programa de fundamentación trascendental que Husserl había abierto en las *Ideas*, o incluso su puro y simple fracaso, más o menos reconocido. De la conciencia imperante de que la idea del mundo de la vida y las "nuevas" reflexiones históricas que contenía la *Crisis* revelaban un Husserl aparentemente distinto, da un claro testimonio entre nosotros la famosa nota a pie de página que Ortega puso en *Apuntes sobre el pensamiento* (Obras, V, p. 546), en la que le parecía imposible que el texto de la *Crisis*, publicado en Belgrado, hubiera sido redactado por Husserl, por lo que se lo atribuía a Fink y señalaba que su estilo "no solo es distinto formalmente del de Husserl, sino que en él la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella". Gadamer no comparte, desde luego, esta tajante postura. Su posición en este contexto de discusión es bastante matizada y empieza, sin instalarse de entrada en la crítica hermenéutica del trascendentalismo, por intentar atenerse a las mismas pretensiones de Husserl, lo cual implica "distinguir en todo caso entre el papel que desempeña el tema del 'mundo de la vida' en el seno de la fundamentación de la fenomenología transcendental, y lo que en los desarrollos de este tema y de este dominio de investigación sobrepasa el planteamiento de la fenomenología transcendental" (*infra*, p. 136).

1) Respecto del primer punto, Gadamer, a diferencia de muchos discípulos de Husserl, sostiene la unidad fundamental del pensamiento del fundador de la fenomenología: Husserl ha sido esencialmente coherente a lo largo de toda su trayectoria y jamás ha cuestionado la validez última del planteamiento trascendental. La novedad que representa el mundo de la vida no es tratada por él como algo que desborda la fundamentación trascendental, sino más bien como un aspecto esencial que no había sido atendido por esta y del que hay que hacerse cargo afrontando toda su carga teórica. Todo el discurso de la *Crisis* tiende más bien a mostrar que el mundo de la vida, a pesar de su carácter de horizonte global no objetivo, no queda fuera de los rendimientos de la subjetividad trascendental y tiene su lugar sistemático en la reflexión fenomenológico-constitutiva: "no puedo ver en el tema del mundo de la vida nada que ponga obstáculo a

la unidad de la fenomenología transcendental" (*infra*, p. 138). Se trata más bien de una cierta autocrítica, de un hacerse cargo de una objeción básica que no había sido tenida en cuenta hasta entonces y que obliga a una renovada meditación: es lo que la crítica ha dado en llamar la superación del "camino cartesiano" hacia la reducción fenomenológica. Gadamer contempla la nueva problemática del mundo de la vida como el intento de Husserl de superar las insuficiencias de la desconexión de la actitud natural tal como la había explicado y ejercido en *Ideas*. La puesta entre paréntesis de la creencia inmediata en la existencia real del mundo, de todos y cada uno de los objetos que comparecen en la experiencia, daba como resultado la pura *conciencia-de* ellos como un campo nuevo de experiencia, el del mero aparecer de los objetos ante el yo que los experimenta. La conciencia, el *cogito*, como residuo fenomenológico, he ahí el nuevo lugar en el que la reducción nos instala. Pero la reducción así entendida abre ciertamente un campo nuevo, conduce al ámbito indudable de una conciencia que subsiste sin necesidad de la existencia de aquello de lo que es consciente, pero esta certeza no lleva consigo una clara determinación de qué es lo que queda del mundo tras la puesta entre paréntesis de su existencia ni tampoco qué es lo que la conciencia sigue asumiendo de él, qué evidencias siguen siendo operativas[8]. Gadamer, en sus parcos apuntes sobre la cuestión, considera que es justamente el mundo de la vida, como horizonte omniabarcante nunca objetivable, lo que no es tematizado por la *epojé* y por tanto no cae bajo ella, con lo que se colaban, por así decir, en el campo fenomenológico presupuestos y creencias incontrolados que dan por válidas posiciones no justificadas en la evidencia.

Gadamer atribuye esta falta de atención al mundo de la vida a que la conciencia de horizonte no había alcanzado aún en Husserl el suficiente desarrollo para poder tematizar algo tan atemático como el horizonte global que representa el mundo de la vida. Centrada en las vivencias de la actitud natural y de sus objetos intencionales, la suspensión de la *epojé* piensa Gadamer que "solamente concernía al objeto explícito del mentar intencional, pero no a lo co-intencionado y a las implicaciones anónimas que son co-dadas en cada mención" (*infra*, p. 85). Los análisis de los horizontes implicados en la percepción, por ejemplo, están todos dirigidos a hacer comprensible la aparición del objeto como tal y no alcanzan todavía, ni con mucho, a hacer visible esa, en palabras de Husserl, "constantemente fluyente horizonticidad (*Horizonthaftigkeit*), en virtud de la cual toda vigencia directamente producida en la vida mundana presupone ya vigencias que remiten, de modo inmediato, a un necesario trasfondo de vigencias oscuras, aunque ocasionalmente disponibles y reactivables" (Hua, VI, 152), que es lo que constituye propiamente el mundo de la vida. La tematización del *Lebenswelt* obedece, pues, a una necesidad interna del planteamiento trascendental y no es algo sobrevenido desde fuera: la reducción tiene, para ser eficaz, que lograr meter entre los paréntesis suspensivos el mundo de la vida y sus horizontes anónimos, de donde surgen tantas vigencias y tantas

creencias in- o pre-conscientemente asumidas. De ahí que la búsqueda del *a priori* del mundo de la vida, es decir, de las fuentes últimas de su constitución en la subjetividad trascendental, sea la tarea ineludible del proyecto husserliano. Por esta razón es por lo que Gadamer considera que la "nueva" fenomenología del mundo de la vida no es otra cosa que una radicalización de las exigencias de fundamentación, un intento de hacerse cargo de objeciones posibles, ante todo propias, en ese afán de llegar a ser un "filósofo honesto", que para Husserl siempre significó poder dar una justificación última de todas sus posiciones y de todas sus convicciones.

La novedad que representa el mundo de la vida no se refiere entonces tanto al proyecto de fundamentación radical que es la fenomenología cuanto a la posición respecto de las ciencias. Si antes las ciencias existentes eran incluidas en la universal *epojé* por estar referidas a este mundo natural puesto entre paréntesis, ahora se abre una particular reflexión sobre su relación con el mundo de la vida y sobre su surgimiento a partir de él, que es lo que verdaderamente le interesa a Gadamer. Pues ciertamente la meditación sobre el lugar fenomenológicamente originario del mundo de la vida lleva a Husserl a defender unas posiciones que no podían dejar indiferentes a la conciencia hermenéutica. Sostener que "una teoría objetiva, tiene su raíz, se funda en el mundo de la vida, en las evidencias originarias que pertenecen a él" (Hua, VI, 132) o que "es una tarea de suprema importancia en la apertura científica del mundo de la vida hacer valer el derecho originario de estas evidencias y su dignidad superior, respecto de la fundamentación del conocimiento, a las lógico-objetivas" (Hua, VI, 131) es algo que un pensamiento hermenéutico no puede dejar de prestar una atención explícita. Y, en efecto, es evidente que Gadamer ve en la idea husserliana de una ciencia del mundo de la vida un antecedente directo de su propia teoría de la experiencia hermenéutica, pues se trata de "una ciencia de un estilo nuevo: una ciencia que solo puede lograr su legitimación universal y su autorreflexión gracias a un cambio de actitud que no nace de la idea del conocimiento científico del mundo sino del saber de la situación del vivir mundano-vital" (*infra*, p. 129). Una ciencia que comporta el minucioso trabajo histórico de reconstrucción de los procesos de idealización mediante los cuales surge la ciencia objetiva a partir del mundo de la vida, como el que realiza Husserl en la *Crisis*. Se abre claramente desde aquí un camino recto hacia la posición de fondo que sostiene todo el planteamiento *Verdad y método*: reivindicar, frente al predominio metódico e ideológico de la ciencia moderna, el saber práctico proveniente de estar inmersos en un mundo histórico al que ya pertenecemos antes de que la reflexión filosófica o científica empiece a funcionar. Es esa experiencia hermenéutica, cuya estructura Gadamer ha teorizado ampliamente, lo que la idea husserliana del mundo de la vida y su legitimidad originaria ha hecho posible.

2) Pero quizá lo que a Gadamer más le ha incitado a la elaboración de su propio

pensamiento es lo que atañe al segundo punto antes mencionado: la posibilidad de que la problemática del mundo de la vida desencadene un movimiento que desborde la fundamentación trascendental. Y es que el paso husserliano de abrir al mundo de la vida como tema fenomenológico decisivo, aunque sea reconduciéndolo con toda coherencia a la subjetividad trascendental como el origen de su validez, implica *velis nolis* un cierto rebasamiento del trascendentalismo, precisamente en virtud de lo que él mismo abre. Ya en *Verdad y método* Gadamer había señalado que a Husserl, al llegar a comprender la conciencia no solo como una serie de vivencias intencionales individuales, sino como algo que lleva consigo también las intencionalidades de horizonte tácitas, implícitas e incluso ocultas, le fue necesario hablar de *vida* más que de conciencia, de una vida productiva que yace en las profundidades de subjetividad y que no trasparece nunca íntegramente a la conciencia reflexiva. Esa vida anónima, no en el sentido de que no sea mía, de que no forme parte de lo que soy, sino de que no puede atribuirse su inicio a nadie, que no soy yo quien la ha puesto en pie, es la que funda el mundo de la vida como su correlato y es la que a Gadamer le parece que difícilmente se deja contener y retener en la reflexión trascendental. ¿Por qué?

En primer lugar, porque el mundo de la vida, como horizonte inobjetivo siempre presupuesto, siempre operante, no deja de ser efectivo en la reflexión del filósofo que ejerce el acto libre de la reducción fenomenológica: "No hay duda, advierte Gadamer, de que mientras practica la meditación transcendental, el filósofo mismo está rodeado por todas partes por este horizonte mundano" (*infra*, p. 123). No hay ninguna forma de inhibir la presencia tácita de todas las asunciones provenientes del mundo vital que ejecutivamente el filósofo lleva consigo, ni tiene este un poder reflexivo tal que pueda tematizar y poner delante de sí el horizonte entero del mundo. La tipificación formal de los mundos de vida, el *eidos* del mundo de la vida que recoge la estructura invariante de las múltiples formas de mundos vitales, que Husserl intenta alcanzar como paso hacia su reducción, no es *el* mundo mismo, ese mundo en el que siempre ya estamos y que, como tal, no se da, sino una idealización de él, que, aunque no comporta el mismo tipo de objetivación y sustitución que produce el objetivismo de la ciencia moderna, dista mucho de ser el mundo vital real. Máxime cuando ese mundo es genuinamente histórico, pues su misma trama de sentido implica horizontes del pasado y expectativas de futuro, tal como el mismo Husserl tan claramente ha reconocido y analizado.

Pero con todo Husserl no ha conseguido, a ojos de Gadamer, calibrar suficientemente el alcance de la historicidad del mundo de la vida. La reflexión histórica que Husserl emprende no parece encaminada a esclarecer el constitutivo carácter histórico del mundo de la vida y su repercusión en la praxis y el conocimiento de los sujetos inmersos en él, sino que se inscribe en un cierto orden instrumental, el de constituir una etapa preparatoria de la fundamentación trascendental. Husserl lleva a cabo

esa reflexión para, de un lado, hacerse cargo del espíritu del mundo vital concreto en el que escribe, teñido todo él de historicismo, pero también sacudido por el impacto de las circunstancias históricas estremecedoras de los años treinta y, por otro lado, el de esclarecer la génesis de la constitución de la ciencia moderna a partir de la física de Galileo, tarea destinada a poner de relieve cómo su objetivismo radical, su tendencia a considerar que sus proposiciones alcanzan la "verdad objetiva", el mundo tal como es en sí, ha sido el impedimento básico de que no se llegara a ejecutar una verdadera fundamentación trascendental. Pero ambos órdenes de reflexión tienen más bien el sentido de dirigir la atención al mundo de la vida subyacente e ignorado por la ciencia como horizonte siempre supuesto, en orden a establecer el *a priori* del mundo de la vida como tipo genuino de horizonte histórico. La dimensión de la historicidad de la propia conciencia que vive en él, incluyendo la del filósofo que ejerce la meditación fenomenológica, no le parece a Gadamer comprendida por Husserl en todas sus implicaciones.

De ahí la admiración que le produce la página del *Origen de la geometría* (Hua, VI, 383) en la que Husserl afirma que, mediante el tradicional recurso fenomenológico de la libre variación eidética, ejercida por el fenomenólogo sobre nuestra existencia histórica y sobre nuestro concreto mundo de la vida, "aparece en evidencia apodíctica una consistencia de universalidad esencial que permanece en todas las variaciones". Ante ello Gadamer se pregunta "¿puede uno dudar de que, por medio de las buenas formas fenomenológicas y gracias a sus variaciones y transformaciones ficticias, el *a priori* del mundo sea accesible?" (*infra*, p. 129). Una duda que expresa lo más propio de su pensamiento, pues esa página pone de relieve con claridad los tres momentos que separan la conciencia hermenéutica de la reflexión trascendental:

i) La posibilidad misma de llevar el horizonte histórico del mundo de la vida a una fijación de sus rasgos en un eidos, tal como Husserl reclama, parece suponer en él algo de lo que justamente carece, a saber, perfiles definidos, formas precisas. Lo que caracteriza a los horizontes históricos operantes en el mundo de la vida es que no son nítidos, que no tienen límites claros, que se entremezclan, que las representaciones que podemos hacernos de ellos son inestables e inseguras. La plasmación del espíritu de una época es siempre aproximada, no llega nunca a ofrecer una faz indiscutible para los que viven en él. La hermenéutica filosófica es muy consciente de esta indefinición constitutiva del *a priori* del mundo de la vida frente a la eidética husserliana.

ii) Esta supone además la posibilidad de objetivar por completo el horizonte histórico y traer ante la mirada la totalidad de sus componentes, pues de lo contrario el eidos que lo explicita carecería de valor científico, ¿de qué valdría

una objetivación que no garantizara que recoge todo lo esencial de lo que pretende exponer? Pero eso es justamente lo que la hermenéutica gadameriana ha puesto siempre de relieve, el carácter sustancialmente inobjetivo y huidizo de los horizontes que constituyen el mundo histórico. Su vigencia, su efectiva realidad en nosotros, radica en su inobjetividad, y cuando la reflexión alcanza a objetivarlos, lo hace siempre parcialmente, objetiva algunos momentos del horizonte histórico, pero otros siguen en la sombra de la conciencia, operativamente vigentes.

iii) Finalmente, lo que separa claramente a Gadamer de Husserl es el poder de la reflexión trascendental. Como es evidente, para este la reflexión fenomenológica es capaz de, por así decir, dominar el horizonte del mundo de la vida, sustraerse a él en la medida misma en que es capaz de objetivarlo, exponiéndolo en un eidos apodícticamente cierto, y mostrar su constitución en los rendimientos más profundos de la subjetividad trascendental. Ya hemos visto cómo para Gadamer la fenomenología había abierto las puertas a la legitimidad de un saber prerreflexivo en contraposición a los excesos de la reflexión en el idealismo alemán y cómo esa forma no reflexiva de saber servía de modelo a la comprensión del pasado en el que estamos inmersos. La reflexión fenomenológico-trascendental nos devuelve al "círculo mágico de la reflexión", más propio de Hegel, (*infra* p. 140) y se atribuye un poder que, en el fondo, es un espejismo, pues su libre capacidad de objetivar la propia vida le da la apariencia de que está siempre por encima de aquello que objetiva, que resulta así dominado por el sujeto reflexionante. Ahora bien, esta presunta capacidad de la reflexión, ahora en su forma fenomenológica, es para Gadamer la negación misma de la historicidad pues, como enfáticamente afirmaba *Verdad y método*, "ser histórico quiere decir no disolverse nunca en el saberse". No significa esto que la reflexión fenomenológica disuelva, al modo hegeliano, la historicidad en un saber absoluto, sino que la condición histórica del mundo de la vida y de los inmersos en él consiste justamente en que se sustrae a su entera objetivación, en que la sustancia histórica que nos constituye no se autotransparenta nunca plenamente.

Gadamer no puede, pues, a pesar de su cercanía a la "nueva" fenomenología del mundo de la vida, compartir el proyecto husserliano de fundamentación trascendental, no solo por razones de índole teórica, sino porque su pretensión última, proporcionar el autoconocimiento integrador de razón teórica y práctica capaz de orientar al hombre en su situación presente, la de un mundo de la vida colonizado crecientemente por la ciencia y sus aplicaciones técnicas, le parece ilusoria. Una ilusión que proviene, en último

extremo, de la convicción, ya antigua, pero ahora renovada por Husserl con nuevo estilo, de que "la ciencia" –del estilo que sea– podría tomar decisiones acerca de una *praxis* universal" (*infra*, p. 131). Gadamer ve en la atención fenomenológica al mundo de la vida no una posibilidad de radicalizar el planteamiento trascendental llevándolo a terrenos de ultimidad antes no alcanzados, sino más bien la posibilidad de reivindicar un saber, arraigado en él, más originario que la ciencia y capaz por ello de resituarla en el lugar apropiado en el conjunto de la praxis humana. Este es para él el auténtico motivo impulsor de la fenomenología del mundo de la vida, un motivo, piensa, que irá haciéndose cada vez más patente a medida que el predominio creciente de la visión científica del mundo haga más necesario el recurso a ese saber. "El tema "mundo de la vida" tiene a partir de ahí, señala Gadamer, una fuerza explosiva y revolucionaria que disuelve el marco del pensamiento transcendental de Husserl" (*infra*, p. 131). Sin duda porque tal saber mundano-vital no se contrapone ni se subordina a la reflexión teórico-trascendental sino que, en cierto modo, asume, desde su propia facticidad, el papel trascendental de instancia última, pero sin alcanzar una autojustificación absoluta, una completa evidencia de sí mismo. Pero también porque no será nunca una aplicación de la ciencia, ni siquiera de la ciencia fenomenológica de "nuevo estilo". Ya en *Verdad y método* Gadamer había tomado el saber moral que representaba la *frónesis* aristotélica como modelo de la experiencia hermenéutica, esencialmente porque no separaba, al modo de la *téxnê* artesanal, el conocimiento del eidos del objeto de su aplicación en la producción, sino que mostraba cómo el saber moral no se determina por entero con independencia de la situación en la que ha de ejercerse. La aplicación forma, así, parte del saber mismo. Por eso "esta comprensión de nosotros mismos que está ya siempre presente en nuestra praxis" y de la que emerge ese saber que constituye nuestra orientación en la situación histórica concreta no es una aplicación de alguna ciencia dada que se conformara con poner en práctica lo que es científicamente posible y viable, sino que es un saber autónomo que hace posible plantear con pleno derecho si todo lo que puede técnicamente hacerse es humanamente digno de ser realizado. Es desde luego más que dudoso que se pueda atribuir al proyecto de renovación del hombre y de la cultura que guía a la fenomenología trascendental de Husserl esta idea de aplicación propia de la ciencia objetiva, pero es claro que Gadamer ve en él, como muestran los textos de este libro, una nueva forma de intelectualismo o idealismo que no puede hacerse cargo de la situación real del mundo de la vida en que nos encontramos. El principio de absoluta responsabilidad teórica del filósofo honesto no basta como saber práctico.

***

Los textos de Gadamer han sido tomados de la edición de sus obras completas,

Gesammelte Werke, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985-1995. Los titulados *El movimiento fenomenológico, La ciencia del mundo de la vida y De la actualidad de la fenomenología husserliana* pertenecen al tomo III, *Los fundamentos filosóficos del siglo XX*, al tomo IV y *Fenomenología, hermenéutica y metafísica*, al tomo X. En el texto figura entre corchetes la paginación de la edición de las obras completas para facilitar al lector las referencias originales.

***

La traducción, edición e interpretación de los textos del presente libro han sido realizadas en el marco de los proyectos de investigación "La pretensión trascendental de la hermenéutica fenomenológica y el problema de la historicidad" (FFI2012-32575) e "Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica" (FFI2009-11921), financiados ambos por el Ministerio de Economía y Competitividad.

[1] Gadamer, H.-G, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1997, p. 29.

[2] Gadamer, H.-G, *Selbstdarstellung, Gesammelte Werke,* 2, p. 483.

[3] Ibidem.

[4] Entrevista de France Culture durante el III Colloque de Royaumont, 23-30 de abril 1957.

[5] Ese texto, hoy famoso, estuvo perdido durante muchos años hasta que fue encontrado en el legado de Georg Misch y publicado por la revista *Dilthey Jahrbuch* en 1989, acompañado de un texto de Gadamer titulado *El escrito teológico juvenil de Heidegger (Heideggers theologische Jugendshcrift)*.

[6] Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, p. 360.

[7] O.c., p. 310.

[8] Cfr. Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, p. 280.

1

Los fundamentos filosóficos del siglo XX (1965)

[3] Si nos preguntamos hoy por nuestro siglo, como se preguntó antes a fines del siglo XIX respecto de ese siglo (Chamberlain)[1], entonces, al hacerlo, se expresa que tenemos ocasión de volver la vista atrás hacia algo. El siglo XX –visto históricamente– no es, ciertamente, una magnitud determinada por la cronología. Así como el siglo XIX se extiende en realidad desde la muerte de Goethe y de Hegel hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, así también el siglo XX ha comenzado precisamente entonces, y ha comenzado, en verdad, como el período de la guerra mundial y de las guerras mundiales. Si hoy nos preguntamos retrospectivamente por esa época de nuestro siglo, ello quiere decir que algo así como una conciencia de época nos separa del período de las guerras mundiales. Parece como si el sentimiento vital de la generación más joven de la humanidad no estuviera ya dominado en algún grado por el miedo que espera catástrofes amenazadoras como el avance inevitable de los logros de la historia universal. Que los hombres podrían aprender a organizarse incluso con los poderosos medios de dominio de que disponen para la mutua destrucción, que la sobria estimación de las realidades y una disposición hacia los compromisos razonables despeja el camino hacia el futuro, es una expectativa que domina todo. A la luz de esta expectativa se plantea también la cuestión de cuáles son los fundamentos de este siglo en el que vivimos y en cuya estabilidad confiamos.

La pregunta por los fundamentos de una época, de un siglo, de un período, interroga por algo que no está abiertamente puesto a la luz, pero que, sin embargo, ha marcado la fisonomía unitaria de lo que nos rodea como inmediatamente presente. Parece una respuesta trivial decir que los fundamentos del siglo XX se hallan en el siglo XIX. No obstante, tiene una cierta verdad, de la cual se puede partir, el hecho de que entonces se inició el período de la Revolución industrial en la forma de la industrialización esporádica de la Europa occidental y de que en ello el siglo XX solo prosigue lo que entonces se estableció. El imponente desarrollo de las ciencias naturales en el siglo XIX **[4]** contiene en lo esencial el desarrollo de nuestra técnica y de nuestra economía, en la medida en que de manera cada vez más consecuente y racional se apuran las posibilidades prácticas que resultan de los descubrimientos científicos del siglo XIX. Con todo, fue una auténtica conciencia de época la que surgió con la Primera Guerra Mundial y la que vinculó el siglo XIX con una unidad del pasado. No solo en el sentido de que llegó a su término una época burguesa, en la que la fe en el progreso técnico se unía a la confiada expectativa de una libertad asegurada y de un perfeccionismo civilizador. No fue solo la conciencia de la despedida de una época. Había más en ello: la destitución consciente de esa época, justamente su más tajante rechazo. En la conciencia cultural de las primeras décadas del siglo XX, la expresión «siglo XIX» adquirió una resonancia peculiar. Se oyó como una invectiva, como el compendio de lo inauténtico, de la falta de estilo, del gusto errado – una combinación de materialismo craso y vacío *pathos* cultural. En el alzamiento contra

el espíritu del siglo XIX se formaron los pioneros de la nueva época. Piénsese tan solo en la pintura moderna, que en la primera década de nuestro siglo encontró su apogeo revolucionario con la destrucción cubista de la forma, en la arquitectura, que se despidió del historiado arte de la fachada del siglo pasado y a partir de ello expresa con creciente claridad un sentimiento vital enteramente nuevo, en la medida en que no concede ya lugar a lo íntimo en beneficio de la transparencia y la visibilidad de todos los espacios. Piénsese en la novela, en la que ya no se narra una acción, en la poesía, que enigmatiza su mensaje, y se tendrá que reconocer, incluso en el caso del máximo apego al mundo cultural del pasado, que todos estos cambios frente a las formas efectivas de nuestra vida, frente a su interioridad desvanecida y la funcionalización de la existencia social en la época de la responsabilidad anónima, que todos estos cambios –digo– son «correctos». Fue sintomático que Karl Jaspers, ya en el año 1931, describiera la situación espiritual de la época con el concepto de responsabilidad anónima. En la acuñación de este concepto quedaron unidos el reconocimiento desilusionado de lo real y el *pathos*, propio de la crítica cultural, de la decisión existencial. La filosofía acompañó el acontecer de la época al mantener despiertos en la conciencia los límites de la orientación científica hacia el mundo.

Si aquí se va a tratar de los fundamentos filosóficos del siglo XX, no se hará en el sentido de que la filosofía represente los verdaderos fundamentos del siglo, sino, al contrario, porque se ha hecho cuestión si lo que antes era filosofía tiene todavía lugar en el conjunto de la vida del presente. Es la tensión de la época moderna entre la ciencia y la filosofía la que aquí se agudiza. Con ello la cuestión sigue desplazándose **[5]** hacia atrás. Pues la ciencia moderna no es una invención del siglo XIX, sino del siglo XVII. En aquel entonces se asumió la tarea de la construcción matemática de los procesos naturales y con ello se planteó el problema de cómo la ciencia, en tanto que nuevo fundamento de nuestra relación humana con el mundo, puede unirse con las formas tradicionales de esa relación, con la tradición de la filosofía griega (que significa el conjunto de lo que a fin de cuentas se sabía sobre Dios y el mundo y sobre la vida humana) y con el mensaje de la Iglesia cristiana. Es el movimiento de la Ilustración, que tuvo en aquel entonces su origen y que ha dado la impronta filosófica al todo que conforman los siglos más recientes. Pues por triunfal que haya sido la marcha de la ciencia moderna y por más obvio que sea para cualquiera de los que hoy viven que su conciencia de la existencia está penetrada de los presupuestos científicos de nuestra cultura, el pensamiento de los hombres está dominado constantemente, sin embargo, por cuestiones a las que la ciencia no promete respuesta alguna.

La filosofía encuentra en esta situación su tarea, que hasta el día de hoy ha seguido siendo una y la misma. Las respuestas que encontró en los tres siglos de la época moderna suenan distintas, pero son respuestas a la misma cuestión, y las respuestas

posteriores no son posibles sin las anteriores y han de salir airosas ante ellas. Así, también la cuestión de los fundamentos del siglo XX, cuando se plantea como una cuestión de la filosofía, está referida a las respuestas que han dado los siglos precedentes. En el siglo XVIII fue Leibniz quien primero vio la tarea. Con todo su genio, se había apropiado del nuevo pensamiento científico, y sin embargo fue él precisamente quien consideró imprescindible la doctrina antigua y escolástica de las formas sustanciales y con ello fue el primero que trató de conciliar la tradición de la metafísica con la ciencia moderna. Un siglo más tarde, el movimiento filosófico que llamamos el Idealismo alemán trató de resolver la misma tarea. La metafísica escolástica del siglo XVIII había sido destruida por la crítica kantiana de la metafísica dogmática con una rapidez tal que la equiparó a una verdadera revolución, y de hecho puede que la coincidencia de la crítica kantiana con la crítica de Rousseau de la arrogancia moral de la Ilustración y con la inmensa agitación social de la Revolución francesa fuera lo que asegurara a la filosofía kantiana su triunfo. Desde entonces se hizo necesaria una nueva respuesta a la antigua cuestión. Fue dada con último rigor sistemático por Hegel.

A comienzos del siglo XIX está no solo la proeza revolucionaria de la crítica kantiana, sino también la síntesis comprehensiva de la **[6]** filosofía hegeliana, contra la cual había de imponerse el espíritu científico del siglo XIX. La filosofía de Hegel representa el último intento poderoso de comprender ciencia y filosofía como una unidad. Es hoy fácil sentir el carácter desesperado de semejante intento, y de hecho fue el último gran intento. Pero aun cuando haya formado parte del sentimiento de sí mismo del siglo XIX, al menos en el dominio del conocimiento de la naturaleza, confirmar su propia orientación empírica de la investigación ridiculizando la filosofía natural del Idealismo alemán, tenemos, sin embargo, motivo para plantear la cuestión, precisamente a la vista del propio siglo, de en qué medida la idea del progreso científico del siglo XIX no tendría otros presupuestos diferentes de los que él mismo tenía conciencia. La cuestión es si acaso Hegel no tenía más conciencia de ello que la ciencia que tanto lo ridiculizó.

Esta cuestión se impone por sí misma. Pues, en la consideración retrospectiva, solo de manera muy limitada parece haber quedado marcado el siglo XIX por el progreso científico. Si comparamos el papel que el dominio de la ciencia tiene sobre la vida en nuestro siglo, la diferencia es clara. Puede formar parte de su robusta ingenuidad que el siglo XIX supiera vivir el entusiasmo expansivo del conocimiento y la fe en el futuro civilizador sobre el suelo firme de un orden moral socialmente sancionado. La figura tradicional de la Iglesia cristiana, la conciencia nacional del Estado moderno y la moral de la conciencia privada se hallan incuestionadas en la base de la cultura burguesa de un siglo, cuyos logros científicos han sido tan fructíferos, es más, han sido revolucionarios. Hoy, por el contrario, la conciencia de estas constantes de la realidad social está por completo en un segundo plano. Se vive con la conciencia de un mundo que cambia de

manera imprevisible, y en los casos de conflictos y tensiones se espera de la ciencia que constituya desde sí misma la instancia apropiada de decisión. Es de ella de la que se espera cuando se trata de evitar la enfermedad y de elevar la prosperidad. La sociedad misma se atiene con desconcertante docilidad al peritaje científico, y en todos los ámbitos de la vida, hasta en la formación de la opinión pública, domina el ideal de la planificación consciente y de la administración que funciona con precisión. De manera correspondiente, la cultura de la interioridad, la intensificación de los conflictos personales de la vida humana, la aguda psicologización y la concentrada fuerza expresiva de su representación artística se nos hacen paulatinamente extrañas. Los ordenamientos sociales desarrollan poderes formales tan potentes que el individuo, incluso en la esfera íntima de su existencia personal, apenas es ya plenamente consciente de que vive por propia decisión suya. De este modo, hay que ahondar hoy en la cuestión de cómo **[7]** puede entenderse el individuo a sí mismo en la totalidad de la realidad social dominada por la ciencia. Es provechoso meditar también una vez más en la respuesta de Hegel, para así preparar nuestras propias respuestas adecuadas. Pues la filosofía de Hegel ha abierto a la realidad social del hombre un camino para la comprensión de sí mismo en el que todavía hoy nos encontramos, puesto que ha sometido a una crítica expresa el punto de vista de la conciencia subjetiva.

De ahí que, al ocuparme con la crítica hegeliana del espíritu subjetivo, se plantee con ello a la vez la cuestión siguiente: ¿Cómo se distingue lo que en nuestro siglo se ha pensado filosóficamente con el mismo propósito de aquella primera gran aplicación de la crítica del espíritu subjetivo, que debemos al Idealismo alemán y sobre todo a Hegel?

Es sabido que el idealismo especulativo de Hegel se caracteriza por la más aguda crítica de la filosofía de la reflexión, que concibió como una enfermedad del espíritu romántico y de su débil interioridad. El concepto de reflexión, tal como lo utilizamos generalmente, por ejemplo, cuando decimos que alguien propone unas reflexiones o que alguien es un hombre reflexivo y cosas por estilo, significa lo que Hegel llama «reflexión externa», y el profano no conoce otro concepto de reflexión. Para el profano, para hablar con Hegel, la reflexión es el razonamiento que va de aquí a allá, que, sin detenerse en un contenido, sabe aplicar puntos de vista generales a cualquier contenido. Hegel considera que este proceder de la reflexión externa es la forma moderna de la sofística, a la vista de la arbitrariedad con la que algo dado se lleva bajo puntos de vista generales, y su crítica de este generalizar demasiado voluble, demasiado descomprometido de lo dado, tiene su contrapartida positiva en la exigencia de detenerse por completo con el pensamiento en el contenido objetivo de la cosa y dejar de lado toda las ocurrencias propias. Pero esta es una exigencia que adquiere sobre todo un significado central en el contexto de la filosofía moral. A partir de la crítica hegeliana de la filosofía moral de Kant y de la explícita fundamentación que Kant ha dado al principio de la moralidad en el fenómeno de la

reflexión moral, se desarrolló su crítica de la reflexión subjetiva «externa» y su concepto del «espíritu».

La filosofía moral de Kant se funda en el llamado «imperativo categórico». Es evidente que las «fórmulas» del imperativo categórico, por ejemplo, aquella según la cual, como dice Kant, la máxima de nuestro obrar ha de pensarse siempre como principio de una legislación universal o como una ley de la naturaleza, no representan un mandamiento moral que pueda ponerse en el lugar de mandatos con contenido, como los del Decálogo. Antes bien, semejante fórmula corresponde a lo que Hegel llama la razón que pone a prueba la ley, y no significa que la vida moral consista, en su realidad moral, en la observancia de este mandato. Es, más bien, una **[8]** instancia suprema de prueba del carácter obligatorio de todo lo debido, y ha de servir de guía de una reflexión moral que se esfuerce en cerciorarse de la pureza de su querer moral.

La crítica guarda relación, y es lo que Hegel ha formulado con agudeza, con el hecho de que, por lo general, las situaciones del obrar moral no se nos disponen ni se nos dan de tal modo que poseamos la libertad interna para semejante especie de reflexión. Cuando Kant, por ejemplo, en su fundamentación de la filosofía moral, argumenta que quien está acosado por la idea del suicidio solo necesita conservar la sensatez suficiente como para preguntarse si corresponde a la ley de la vida el que la vida se vuelva contra sí misma, es entonces fácil ver que precisamente estar acosado por la idea del suicidio significa que no se posee ya la sensatez suficiente. La situación en la que en general puede presentarse la reflexión moral es ya siempre una situación excepcional, una situación de conflicto entre el deber y la inclinación, una situación de gravedad moral y de distanciado examen de sí mismo. Es imposible reconocer que esto sea la totalidad de los fenómenos morales. Lo moral tiene que ser otra cosa distinta, tal como lo ha enunciado Hegel en fórmula provocadoramente simple: moralidad significa vivir según las costumbres de la propia nación.

Semejante locución contiene implícitamente el concepto de espíritu objetivo. Lo que está en las costumbres de una nación, lo que está en el ordenamiento jurídico de una nación, lo que está en la constitución política de una nación es un espíritu determinado, que, sin embargo, no tiene reflejo adecuado en ninguna conciencia subjetiva individual. En esa medida es, en efecto, espíritu objetivo; espíritu que nos rodea a todos nosotros y frente al cual ninguno de nosotros posee una libertad deliberativa. Lo que con este concepto está implícito tiene, pues, para Hegel, una significación central: el espíritu de la moralidad, el concepto del espíritu del pueblo, toda la filosofía del derecho de Hegel descansa en la superación del espíritu subjetivo, que está presente en los ordenamientos de la sociedad humana.

El concepto del espíritu objetivo tiene su origen en el concepto de espíritu, que proviene de la tradición cristiana, es decir, en el concepto de *pneuma* del Nuevo

Testamento, el concepto del Espíritu Santo. El espíritu pneumático del amor, el genio de la reconciliación, en función del cual el joven Hegel ha interpretado a Jesús, indica precisamente esa comunidad que va más allá de las individualidades singulares. Hegel cita una expresión árabe: «Un hombre de la estirpe de Ur», modo oriental de hablar que indica que, para los hombres que así hablan, un hombre particular no es un individuo, sino uno que pertenece a su estirpe.

Este concepto del espíritu objetivo, cuyas raíces se retrotraen lejos en la Antigüedad, encuentra en Hegel su justificación propiamente filosófica al ser todavía él mismo superado por lo que Hegel llama el espíritu absoluto. Con espíritu absoluto significa Hegel una forma del espíritu que no contiene ya en sí ninguna **[9]** extrañeza, alteridad o contraposición, no como las costumbres, que pueden oponérsenos como lo que nos limita, o como las leyes del Estado, que nos restringen nuestro albedrío al establecer prohibiciones. Aun cuando reconozcamos en general que el orden legal es la representación de nuestro ser social común, nos pone trabas en forma de prohibición. Hegel ve, pues, el carácter distintivo del arte, de la religión y de la filosofía en el hecho de que en ellos no se experimenta una contraposición semejante. En estas figuras tenemos una manera finalmente adecuada, en la cual el espíritu se conoce como espíritu, en la cual la conciencia subjetiva y la realidad objetiva que nos sostiene se penetran, por así decirlo, mutuamente, de tal manera que ya no nos enfrentamos a nada extraño, porque todo aquello a lo que nos enfrentamos lo conocemos y reconocemos como algo propio nuestro. Es sabido que la pretensión de la propia filosofía hegeliana de la historia universal –y en la cual se cumple su filosofía del espíritu– es la de conocer y reconocer, en la necesidad intrínseca de lo que sucede, aun aquello que parece sobrevenir como destino ajeno a los individuos.

No obstante, semejante pretensión vuelve a provocar por sí misma la cuestión crítica de cómo ha de pensarse la relación, complicada y problemática, entre el espíritu subjetivo del individuo y el espíritu objetivo que se manifiesta cada vez en la historia universal.

Es la cuestión de cómo el individuo se relaciona con el espíritu del mundo (así en Hegel), de cómo el individuo se relaciona con los poderes morales que son la realidad propiamente sustentadora de la vida histórica (así en Droysen), o de cómo el individuo se encuentra frente a las relaciones de trabajo, la constitución básica de la sociedad humana (así en Marx). Son tres cuestiones que se pueden compendiar en la única cuestión de saber dónde ha de ocurrir la reconciliación del espíritu subjetivo con el espíritu objetivo: si en el saber absoluto de la filosofía hegeliana, si en el trabajo sin descanso del individuo de moral protestante, en el caso de Droysen, o si en la modificación de la constitución de la sociedad, en el caso de Marx.

Quien así pregunta ha abandonado, en verdad, el punto de vista hegeliano del

concepto, en el que la reconciliación en tanto que la razón en lo real ya ha ocurrido siempre. Lo que en el siglo XIX permaneció vivo de la crítica hegeliana del espíritu subjetivo no es al cabo, por tanto, su fe en la reconciliación, que conoce y concibe todo lo extraño y objetivo, sino, por el contrario, la extrañeza, la objetividad en el sentido de la oposición y alteridad de lo que se enfrenta con el espíritu subjetivo. Lo que en Hegel significa espíritu objetivo, se piensa ahora, en el pensamiento científico del siglo XIX, **[10]** como lo otro del espíritu, y con ello se produce una conciencia metódica unitaria según el modelo del conocimiento de la naturaleza. Así como ya en Hegel la naturaleza aparece como lo otro del espíritu, así ahora toda la realidad histórica y social no aparece ya ante la energía activa del siglo XIX como espíritu, sino en su dura facticidad o, si lo expreso con un palabra de la vida cotidiana, en su incomprensibilidad. Piénsese en el incomprensible fenómeno del dinero, del capital y en el concepto de la autoalienación del hombre, tal como ha sido desarrollado en Marx. La incomprensibilidad, la extrañeza, la impenetrabilidad de la vida histórico-social no la experimenta el espíritu subjetivo de modo distinto a como experimenta la naturaleza a la que él se opone. De ahí que la naturaleza y la historia se vean en el mismo sentido como objetos de la investigación científica. Constituyen el objeto del conocimiento.

En este punto se origina ese desarrollo que en el neokantismo de Marburgo hace del objeto del conocimiento una tarea infinita. Se trata de la determinación de lo indeterminado, de su producción en el pensamiento. El método infinitesimal para la determinación del camino, el curso de un movimiento fue el modelo del pensar transcendental neokantiano. Su consigna fue: todo conocimiento se cumple en la «producción» científica del objeto. Pero, así como en el siglo XVIII Leibniz trató de superar la unilateralidad de la ciencia moderna mediante su nuevo sistema de la monadología, así como al comienzo del siglo XIX Hegel contrapuso a la filosofía de la reflexión la grandiosa síntesis de su filosofía del espíritu absoluto, así también nuestro siglo ha sentido la unilateralidad de este metodologismo científico. Naturalmente, en este punto cabría plantear la cuestión escéptica: la crítica de la filosofía dominante del neokantismo, llevada a cabo bajo los conceptos de «vida» y «existencia», ¿no fue esencialmente de carácter romántico, tanto si fue propuesta por Dilthey, Bergson, Simmel o por Kierkegaard y la filosofía de la existencia y se cargara del *pathos* de la crítica de la cultura, como por ejemplo en el caso de Stefan Georg, por citar tan solo a algunos de los escritores representativos cuya filosofía o cuya obra incluía una crítica del siglo? ¿Fue algo más que una repetición de la crítica de la Ilustración que se llevó a cabo en la época del Romanticismo? ¿No contienen todos esos ensayos críticos en su conjunto aquella irresuelta dialéctica de la crítica de la cultura, la de valorar tan elevadamente aquello que, sin embargo, condenan, para exigirle esta crítica? Cabría juzgar realmente de esta manera si tras estos movimientos filosóficos de nuestro siglo no estuviera Nietzsche,

la grande y fatídica figura que ha convertido la crítica del espíritu subjetivo en nuestro siglo en una tarea esencialmente transformada.

No quiero con esto responder a la cuestión de hasta qué punto la filosofía misma no es siempre sino expresión de una nueva situación de la vida social y humana, o de en qué medida puede, en tanto que conciencia de esta misma situación, volverla a cambiar. Cuando se trata de la auténtica significación epocal de Nietzsche para todo este conjunto de cuestiones, **[11]** no es necesario llegar a decidir si la filosofía es expresión de un suceso o su realización. Pues su crítica se dirige a la última y más radical extrañeza, que nace de nuestra más profunda interioridad, a saber, de la *conciencia* misma. Que la conciencia y la autoconciencia no proporcionan un testimonio indubitable, que lo que señala como aquello de lo que ella misma habla quizás enmascara o quizás tergiversa lo que realmente hay en ella, lo ha remachado Nietzsche al pensamiento moderno de un modo tal, que ahora lo reconocemos por todas partes, y no solo en ese desilusionamiento excesivo y autodestructivo con el que Nietzsche arranca del yo una máscara tras otra, hasta que al final no queda ninguna máscara, pero tampoco ningún yo. Lo reconocemos no solo en esta pluralidad de máscaras representada mitológicamente por Dionisos, el dios de las máscaras, sino precisamente en la crítica de la ideología, que, desde Marx, se ha aplicado cada vez más justamente a las convicciones de tipo religioso, filosófico y referidas a la visión del mundo, que son las que se defienden con el *pathos* de lo incondicionado. Pienso también, además, en la psicología del inconsciente, en Freud, cuya interpretación de los fenómenos psíquicos está completamente dominada por la idea de que en la vida psíquica del hombre pueden darse contradicciones desgarradoras entre el sentido consciente y el querer y el ser inconscientes, y que, en todo caso, lo que creemos hacer no es en modo alguno idéntico a lo que en realidad sucede en nuestro ser humano. En este punto una palabra nos proporciona la indicación correcta para reconocer cuán profundo es este hundimiento de la validez de la conciencia subjetiva: es el concepto de *interpretación*, un concepto del humanismo filosófico, aplicado en los comienzos de la edad moderna, todavía de un modo enteramente ingenuo, a las ciencias naturales como *interpretatio naturae*, que ahora adquiere un significado sumamente refractario. Desde Nietzsche, se une con este concepto la pretensión de que la interpretación, en su legítimo propósito cognoscitivo y explicativo, capte antes que nada lo propio, lo que está más allá de todo sentido subjetivo. Piénsese en el papel que desempeña el concepto de la interpretación según Nietzsche en el ámbito psicológico y en el moral, cuando escribe: «No hay fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de fenómenos»[2].

He aquí algo que solo en nuestro siglo comienza a hacerse completamente efectivo. Si antes la interpretación no pretendía otra cosa que la explicación de la verdadera opinión del autor (tengo mis razones para creer que esta ha sido siempre una

autocomprensión demasiado estrecha), ahora se hace por completo explícito que la interpretación ha de lograr ir propiamente por detrás de la subjetividad del opinar. Se trata de aprender a ir por detrás de la superficie de lo que se opina. Lo inconsciente (en el caso de Freud), las relaciones de producción **[12]** y su significado determinante para la verdadera realidad social (en el caso de Marx), el concepto de la vida y su «trabajo de formación de pensamientos» (en el caso de Dilthey y en el historicismo), el concepto de existencia, tal como una vez lo desarrollara Kierkegaard en contra de Hegel, todo esto son puntos de vista de la interpretación, es decir, modos de ir por detrás de lo que se piensa en la conciencia subjetiva, que nuestro siglo ha desarrollado.

En la filosofía alemana de nuestro siglo esto se hace sobre todo visible en el retroceso experimentado por la teoría del conocimiento, que en el seno de la época neokantiana era todavía la disciplina fundamental, de tal manera que todo el que quería introducirse en la filosofía tenía que estudiarla en primerísimo término. Las cuestiones de teoría del conocimiento se apoyaban en la filosofía kantiana y preguntaban: ¿con qué derecho utilizamos conceptos que, en rigor, hemos producido nosotros mismos para el conocimiento de las cosas y para la descripción de la experiencia? Esta cuestión de legitimación, la *quaestio iuris*, que proviene de la tradición cartesiana, ha adquirido en nuestro siglo un nuevo rostro merced a la fenomenología, o acaso ha perdido su rostro.

Husserl, ya en sus primeros borradores de *La idea de la fenomenología* del año 1907, y desde entonces con creciente conciencia, ha retrotraído el concepto de fenómeno y de la pura descripción de los fenómenos al concepto de correlación, es decir, ha planteado siempre la cuestión de cómo se muestra lo mentado de esta o aquella manera y para qué conciencia. Por tanto, ya desde el comienzo no ha partido del pensamiento de un sujeto que, como existiendo por sí mismo, elige los objetos que mienta, sino que, al revés, ha estudiado las actitudes de la conciencia correlativas a los objetos fenoménicos de lo mentado, los actos intencionales, como los llama. Ahora bien, «intencionalidad» no significa «mentar» en el sentido del acto subjetivo de estar atentos, del aludir en el sentido del cumplimiento consciente del acto. Hay también, como Husserl las llama, «intencionalidades de horizonte». Si dirijo mi atención a un objeto determinado, por ejemplo, hacia los dos cuadrados en la pared del fondo, entonces todos los presentes, y la sala entera, son para mí al mismo tiempo como un halo de intencionalidades. Puedo hasta recordar posteriormente que incluso en ese momento en el que no miento otra cosa que los dos cuadrados, todo esto estaba también presente y mentado conjuntamente. Este horizonte de intencionalidades, este constante mentar conjuntamente no es en sí mismo objeto de un mentar subjetivo. Por ello Husserl llama anónima a semejante intencionalidad.

De manera semejante, Scheler, con su apasionamiento casi demagógico, ha descrito el carácter extático de la conciencia mostrando que la conciencia no es una caja cerrada

en sí misma. El carácter grotesco de esta imagen pretendía evidentemente caricaturizar la falsa substancialización del movimiento de la autorreflexión. Scheler subraya: no conocemos nuestras representaciones, sino que conocemos las cosas. No hay tampoco en nuestra conciencia imagen alguna **[13]** de las cosas que pensamos «propiamente» y se refieren de alguna manera a las cosas del «mundo externo». Todo esto es mitología. Estamos ya desde siempre ante el ente que mentamos. Heidegger ha radicalizado esta crítica de una «conciencia» hipostasiada convirtiéndola en una crítica ontológica de la comprensión del ser que corresponde a esta conciencia. En la fórmula según la cual el *Dasein* es «ser-en-el-mundo» ha encontrado su consigna esta crítica ontológica de la conciencia. Desde entonces muchos consideran que preguntar: ¿cómo llega el sujeto al conocimiento del mundo externo?, es una cuestión desencaminada y completamente obsoleta, a cuya persistencia ha llamado Heidegger el verdadero «escándalo» de la filosofía.

Y ahora se plantea la cuestión: ¿en qué se distingue la situación filosófica de nuestro siglo, que de esta suerte se remite en último término a la crítica del concepto de conciencia tal como se ha hecho eficaz merced a Nietzsche, de la crítica del espíritu subjetivo tal como la llevó a cabo Hegel? La pregunta no es fácil de responder. Cabría ensayar aquí la siguiente argumentación: que la conciencia y su objeto no son dos mundos separados es algo que nadie ha sabido mejor que el Idealismo alemán. Incluso ha encontrado la palabra para ello, al haber acuñado el concepto de «filosofía de la identidad». Ha mostrado que conciencia y objeto son tan solo en realidad las dos caras de una correlación y que toda separación del sujeto puro y de la objetividad pura es un dogmatismo del pensar. La *Fenomenología* de Hegel, en su dramático acontecer, se basa precisamente en llegar a ser consciente de cómo toda conciencia que piensa un objeto se modifica a sí misma y con ello vuelve a modificar también conjuntamente, y de manera necesaria, a su objeto, de tal modo que la verdad se conoce tan solo en la completa superación de la objetividad de lo pensado en el saber «absoluto». Ahora bien, la crítica del concepto de sujeto que ha ensayado nuestro siglo ¿es otra cosa distinta que una repetición de lo que el Idealismo alemán ha llevado a cabo, y en ese caso, como es obvio y debemos reconocerlo, con una capacidad de abstracción incomparablemente más exigua y sin la fuerza de intuición que llenaba por entonces al concepto? No es así. La crítica del espíritu subjetivo en nuestro siglo presenta, antes bien, en algunos puntos decisivos otros rasgos, porque no puede renunciar ya a la cuestión de Nietzsche. Hay sobre todo tres puntos en los que el pensamiento actual ha descubierto presupuestos ingenuos en el idealismo alemán. Primero, la ingenuidad del acto de poner; segundo, la ingenuidad de la reflexión; y tercero, la ingenuidad del concepto.

Ante todo, la ingenuidad del *acto de poner*. Desde Aristóteles toda la lógica ha descansado en el concepto de proposición, de la *apophansis*, es decir, la enunciación

judicativa. Aristóteles ha señalado en un lugar clásico[3] que únicamente **[14]** se ocupa del *logos* «apofántico», es decir, de ese tipo de discurso en el que no se trata de otra cosa que del ser verdadero o falso, y que deja de lado fenómenos tales como el ruego, el mandato o incluso la pregunta, los cuales son también ciertamente modos del discurso, pero en ellos es evidente que no se trata del mero hacer patente al ente, y esto quiere decir: que no se trata del ser verdadero. Con ello Aristóteles ha establecido la primacía del «juicio» en el seno de la lógica. El concepto de enunciado, que se acuñó con este fin, se vincula en la filosofía moderna con el concepto de juicio de percepción. Al enunciado puro corresponde la percepción pura; pero en nuestro siglo, espoleado a la duda por Nietzsche, ambos han resultado ser abstracciones inadmisibles que no resisten una crítica fenomenológica. No hay ni percepción pura ni hay el enunciado puro.

Fue el efecto combinado de muchas investigaciones el que primeramente ha disuelto el concepto de «percepción pura». En Alemania esto surtió efecto sobre todo porque Max Scheler reelaboró los resultados de esas investigaciones con su capacidad intuitiva fenomenológica. En *Las formas del saber y la sociedad* ha mostrado[4] que la idea de una percepción adecuada al estímulo es un puro producto artificial de la abstracción. Lo que percibo en modo alguno se corresponde con el estímulo sensible o fisiológico que he recibido. Antes bien, la relativa adecuación de la percepción –que vemos lo que realmente hay, ni más ni menos– es el producto final de un poderoso desencanto, una reducción definitiva del exceso de fantasía que gobierna todo nuestro ver. La percepción pura es una abstracción. Lo mismo vale, como especialmente ha mostrado Hans Lipps[5], para el enunciado puro. Puedo acaso citar la declaración judicial como un fenómeno particularmente elocuente. En él se muestra cuán difícil es para el declarante reconocer, en el acta que conserva su declaración testifical, siquiera solo en alguna medida la plena verdad de lo que ha querido decir. La declaración, reformulada mediante omisiones, resúmenes, etc., y separada del contexto de la inmediatez de pregunta y respuesta, es como la respuesta que ha de darse a una pregunta de la que no se sabe por qué se ha planteado. Y esto no por casualidad. Precisamente el ideal reconocido de una declaración testifical, y seguramente un elemento esencial de todo registro de pruebas, es declarar sin saber lo que «significa» la propia declaración. La situación es similar **[15]** a la de cuando un profesor, en un examen, dirige a los candidatos preguntas previamente preparadas, a las que, como hay que reconocer, ningún ser racional puede responder (tema este que Heinrich von Kleist, quien tuvo que pasar él mismo por un examen estatal prusiano, trató en su bello escrito «Sobre la progresiva elaboración del pensamiento al hablar»[6]). Esta crítica a la abstracción de los enunciados y a la abstracción de la percepción pura se ha radicalizado ahora merced al modo de investigar ontológico-transcendental de Heidegger. Recuerdo ante todo que el concepto de hecho, que corresponde al concepto de percepción pura y al de enunciado puro, fue puesto de manifiesto por Heidegger como

un prejuicio ontológico, lo que afectó incluso al concepto de valor. Heidegger ha mostrado con ello que la distinción entre juicio de hecho y juicio de valor es problemática, como si pudiese haber en general puras comprobaciones de hechos. Quisiera caracterizar la dimensión que se ha abierto aquí como la dimensión hermenéutica.

He aquí el conocido problema, que Heidegger ha analizado bajo el título de círculo hermenéutico, de esa sorprendente ingenuidad de la conciencia subjetiva, que, cuando se figura entender un texto, dice: ¡pero esto es lo que aquí dice! Heidegger ha mostrado que este «¡pero esto es lo que aquí dice!» es ciertamente una reacción completamente natural (con bastante frecuencia esta reacción tiene un altísimo valor autocrítico), pero que en realidad no hay nada que sencillamente se diga ahí, por cuanto todo lo que se dice y está en el texto está bajo anticipaciones. Positivamente esto significa que solo lo que está bajo anticipaciones puede en general llegar a entenderse, y no cuando simplemente se lo mira desconcertado como algo incomprensible. Que de las anticipaciones surjan también fallos de interpretación, que por ello los prejuicios que posibilitan la comprensión contengan también posibilidades de llevar a tergiversaciones, podría ser uno de los modos en que se traduce la finitud de la naturaleza finita del hombre. Es un necesario movimiento circular el que uno pretenda leer o se figure entender lo que ahí está, pero que sean, sin embargo, los propios ojos (y los propios pensamientos) con los que se ve lo que ahí está.

Con todo, esto me parece que requiere todavía de una radicalización que he propuesto en mis propias investigaciones hasta llegar a la tesis siguiente: es ciertamente correcto que hemos de entender lo que un autor ha querido decir «en su sentido». Pero «en su sentido» no significa «tal como él mismo lo ha entendido». Significa, antes bien, que la comprensión puede ir todavía más allá de lo que subjetivamente ha querido decir el autor y acaso que necesariamente y siempre va más allá. Siempre ha habido una conciencia de este estado de cosas en los primeros estadios de la hermenéutica, antes del giro psicológico que llamamos historicismo, y todos estamos de acuerdo sobre ello tan pronto como nos ponemos ante los ojos el ejemplo de modelo apropiado, como es el caso de la comprensión de las acciones históricas, es decir, de los sucesos narrados por la historia. **[16]** Nadie aceptará que la conciencia subjetiva del agente o del que ha tomado parte en los acontecimientos alcanza el significado histórico de sus acciones y de los acontecimientos. Para nosotros es evidente que entender el significado histórico de una acción presupone que no la vinculemos con los planes subjetivos, las opiniones y las disposiciones del agente. Esto es claro al menos desde Hegel: la historia consiste en que muestre sus vías de este modo, más allá del saberse a sí mismo del individuo. Lo mismo vale para la experiencia del arte. Ahora bien, creo que esto mismo debe aplicarse a la interpretación de los textos cuyo sentido comunicativo no está abierto a una interpretación indeterminada como la obra de arte. También ahí lo que «se ha querido

decir» no es un componente de la interioridad subjetiva, como ha demostrado la crítica de Husserl al psicologismo.

Llamo al segundo punto que quisiera discutir la ingenuidad de la *reflexión*. Con ella nuestro siglo se delimita conscientemente frente a la crítica del espíritu subjetivo debida al idealismo especulativo, y en este respecto el movimiento fenomenológico tiene el mérito decisivo.

Se trata de lo siguiente: al comienzo parece como si el espíritu reflexivo fuera el espíritu absolutamente libre. Al «volver sobre sí mismo» está completamente cabe sí. De hecho, el Idealismo alemán, por ejemplo, en el concepto fichteano de acción (*Tathandlung*) o incluso en el concepto hegeliano de saber absoluto, ha concebido este rasgo del "estar cabe sí mismo" del espíritu como la forma suprema de la existencia sin más, de la presencia sin más. Pero si el concepto del acto de poner ha sucumbido a la crítica fenomenológica, como hemos visto, entonces se ha quitado también el fundamento a la posición central de la reflexión. El conocimiento de que aquí se trata enuncia que no toda reflexión ejerce una función objetivante, es decir, que no toda reflexión convierte en objeto a aquello a lo que se dirige. Antes bien, hay un reflexionar que en la ejecución de una intención se inflexiona hacia atrás, por así decirlo, sobre su ejecución. Tomemos un ejemplo muy conocido. Cuando oigo un sonido, el objeto primario de mi oír es, evidentemente, el sonido, pero también soy consciente de mi oír el sonido, y en modo alguno solo como objeto de una reflexión posterior. Es una reflexión concomitante que acompaña siempre el oír. Un sonido, en tanto que sonido oído, es de tal forma que mi oír el sonido se da siempre con él. Así se lee en Aristóteles[7], y Aristóteles lo ha descrito ya de manera perfectamente correcta: toda *aisthesis* es *aisthesis aistheseos*. Toda percepción es percepción del percibir y de lo percibido en uno, y en modo alguno contiene reflexión en el sentido moderno. Aristóteles da el fenómeno tal como se le muestra, esto es, en unidad. Solo los comentadores lo han sistematizado y **[17]** han puesto en conexión la percepción del percibir con el concepto de la *koine aisthesis*, que Aristóteles usó en otro contexto[8].

Franz Brentano, el maestro de Husserl, ha fundado su psicología empírica, y no en último término, sobre este fenómeno descrito por Aristóteles. Ha señalado que no poseemos una conciencia objetivante de nuestros actos psíquicos[9]. Recuerdo qué enorme significación tuvo para mi generación cuando oímos de boca de Heidegger por primera vez una distinción escolástica –nosotros, los jóvenes del Marburgo neokantiano no sabíamos absolutamente nada de la Escolástica–, que señala en la misma dirección, a saber, la distinción entre *actus signatus* y *actus exercitus*. Es distinto decir: «veo algo», que decir: «digo que veo algo». Pero no solo lo signado por «digo que…» es un hacer consciente el acto. El acto que se ejerce es siempre ya un acto, pero esto quiere decir que es siempre algo en el que me es vitalmente presente mi propio ejercer; la transformación

en lo «signado» funda un nuevo objeto intencional.

Comenzando por estos primeros y olvidados puntos de partida de la investigación fenomenológica, acaso puedo hacer presente qué papel desempeña todavía hoy este problema en la filosofía de nuestro siglo. Para mostrarlo, me limito a Jaspers y Heidegger.

Jaspers ha opuesto en su filosofía al concepto del saber forzoso, de la orientación en el mundo, como lo llama, la aclaración de la existencia, que acontece en las situaciones límites del saber, de la capacidad cognoscitiva tanto de la ciencia como de todo hombre. Las situaciones límite son, según Jaspers[10], aquellas situaciones de la existencia humana en las que falla la posibilidad de ser conducido por las fuerzas anónimas de la ciencia y donde, por ello, todo depende de uno y surge algo en el hombre que permanece oculto en la aplicación meramente funcionalista de la ciencia al dominio del mundo. Hay muchas de estas situaciones límite. Ya Jaspers puso de relieve la situación de la muerte, pero también la situación de la culpa. En el modo que una persona tiene de comportarse cuando es culpable, e incluso cuando se le enfrenta a su culpa, surge algo, *ex-istit*. Su modo de comportarse es tal que él mismo está inmerso en él. Esta es la forma en la que Jaspers ha asumido sistemáticamente el concepto kierkegaardiano de existencia; existencia es surgimiento de aquello que propiamente está en uno cuando fallan las fuerzas conductoras del saber anónimo. Lo decisivo en este punto es que este surgimiento no es un oscuro suceso emocional, sino una iluminación. Jaspers lo llama la aclaración de la existencia, **[18]** es decir, lo que estaba enraizado de manera velada en uno se trae a la luz en un compromiso existencial que carga sobre sí la responsabilidad de lo que decide. Esto no es una reflexión objetivante. Las situaciones –también las situaciones límite– se abren a un saber que, sin duda, no es un saber objetivante y que, por ello, no puede ser comprobado por las posibilidades cognoscitivas anónimas de la ciencia.

Heidegger ha tomado luego este motivo en su meditación fundamental sobre el sentido del ser. El «cada vez ser mío» del Dasein, el ser culpable, el adelantarse hacia la muerte y demás son los fenómenos conductores de *Ser y tiempo*. Lo lamentable en la recepción de Heidegger en las primeras décadas de su actividad fue la moralización de estos conceptos, que correspondía ciertamente con el concepto de existencia de Jaspers, pero que por entonces se extendió al concepto de autenticidad en *Ser y tiempo* de Heidegger. De la inautenticidad del vivir nivelador, de la publicidad, del «se», de la «habladuría», de la «curiosidad», etc., de todas las formas de caída en la sociedad y su fuerza niveladora se distingue la autenticidad del *Dasein*, que surge en las situaciones límite, en el adelantarse hacia la muerte, brevemente: como finitud humana. Es preciso admitir que todo esto tenía algo del *pathos* de un sucesor de Kierkegaard, del que nuestra generación había recibido el más grande empuje. Pero indudablemente ese efecto era,

para los propósitos auténticos de Heidegger, más una ocultación que una captación real de las intenciones de su pensamiento.

A lo que llegó Heidegger fue a no concebir ya la esencia de la finitud como el límite contra el que naufraga nuestro deseo de infinitud, sino a reconocer positivamente la finitud como la auténtica constitución fundamental del *Dasein*. Finitud significa temporalidad, y de este modo la «esencia» del *Dasein* es su historicidad. Estas son las conocidas tesis de Heidegger, que le sirven para su planteamiento de la cuestión del ser. El «comprender», que Heidegger ha descrito como el movimiento fundamental del Dasein, no es un «acto» de la subjetividad, sino un modo de ser. Partiendo de un caso especial, el de la comprensión de la tradición, yo mismo he mostrado que el comprender es siempre un acontecer[11]. No se trata, por tanto, solo de que a cada cumplimento del comprender le acompañe siempre una conciencia concomitante que no objetiva, sino de que el comprender en general no se concibe adecuadamente como conciencia de algo, puesto que todo el cumplimiento del entender mismo entra en el acontecer, que lo temporaliza y lo entrelaza. La libertad de la reflexión, de ese pretendido «estar cabe sí mismo», no tiene en absoluto lugar en el comprender, **[19]** que en tan gran medida está determinado cada vez por la historicidad de nuestra existencia.

Finalmente, el tercer elemento que caracteriza acaso del modo más profundo nuestro presente filosófico: la visión de la ingenuidad del *concepto*.

También en este caso me parece que la situación actual del problema está determinada por una parte por el desarrollo fenomenológico en Alemania, pero, de modo interesante, no solo allí, sino también por un desarrollo anglosajón que, sin embargo, ha partido de Alemania. El profano, cuando se pregunta qué caracteriza propiamente al filosofar, tiene la idea de que filosofar significa definir y tener en cuenta la necesidad de definir los conceptos con los que todos los hombres piensan. Como por lo general no se ve que esto suceda, se ha recurrido a una doctrina de la definición implícita. Pero, propiamente, semejante «doctrina» es solo verbalismo. Pues llamar implícita a una definición quiere decir, evidentemente, que, a partir de la conexión de proposiciones, se advierte finalmente que el que ha dicho las proposiciones ha pensado algo unívoco en un determinado concepto que ha utilizado. En este sentido, los filósofos no son muy distintos de los demás hombres. También estos se cuidan de pensar en todo algo determinado y de evitar las contradicciones. La mencionada opinión del profano está dominada, en realidad, por la tradición nominalista de los últimos siglos, que ve en la reproducción lingüística una especie de aplicación de signos. Es claro que los signos artificiales necesitan una implantación y un establecimiento que excluya toda ambigüedad. De ahí nace la exigencia, que, procedente particularmente del Círculo de Viena, ha dado lugar a una extendida orientación de la investigación, de desenmascarar, mediante el establecimiento de lenguajes artificiales unívocos, los pseudoproblemas de la

«metafísica». Una de las formulaciones más radicales y fructíferas de esta orientación se encuentra en el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Pero entretanto Wittgenstein ha mostrado en su obra posterior que el ideal de un lenguaje artificial es en sí mismo contradictorio, y no solo, en verdad, por la razón frecuentemente citada de que todo lenguaje artificial requiere para su establecimiento de otro lenguaje que ya esté en uso y, en último término, nuevamente de un lenguaje natural. Para las concepciones posteriores de Wittgenstein, el conocimiento decisivo es, más bien, que el lenguaje está siempre «en orden», es decir, que el lenguaje tiene su función propiamente dicha en el logro del hacerse entender y que, en verdad, los pseudoproblemas de la filosofía no nacen de defectos del lenguaje, sino de falsas dogmatizaciones metafísicas del pensamiento, de hipostaciones de palabras funcionales. El lenguaje es como un juego. Wittgenstein habla de juegos del lenguaje para mantener el puro sentido funcional de las palabras. El lenguaje es lenguaje cuando es puro *actus* **[20]** *exercitus*, es decir, cuando se enfrasca en la tarea de hacer visible lo dicho y él mismo desaparece, por así decirlo.

Pero que el lenguaje es una manera de interpretar el mundo que precede a todas las actitudes reflexivas, es también el punto al que el desarrollo del pensamiento fenomenológico en Heidegger, y en los que Heidegger inspiró, ha conducido a nuevas intuiciones que sacan consecuencias filosóficas especialmente del historicismo. Todo pensar está confinado a las vías del lenguaje, como límite y como posibilidad. Esta es también la experiencia de toda interpretación, que tiene ella misma carácter lingüístico. La ambigüedad, por ejemplo, con la que, cuando no entendemos un texto, nos inmoviliza una única palabra y las posibilidades de interpretación que ofrece, significa, sin duda, una perturbación en el logro de hacerse entender lingüísticamente. Y tenemos conciencia segura de haber entendido cuando la ambigüedad que aparecía al principio no se muestra ya al final como irresoluble, porque entretanto se ha hecho unívocamente claro cómo hay que leer el texto. Toda interpretación auténtica de textos lingüísticos, no solo la gramatical, me parece que está destinada a desaparecer de esta manera[12]. La interpretación debe jugar, es decir, tiene que ponerse en juego para superarse a sí misma en su realización. Por imperfectas que puedan ser estas características, debería quedar claro al menos que se da algo así como una convergencia entre la crítica a la semántica anglosajona debida a Wittgenstein y la crítica al arte descriptivo ahistórico de la fenomenología debida a la autocrítica del lenguaje, pero esto quiere decir debida a la conciencia hermenéutica. El modo en que hoy retrotraemos el uso de los conceptos a la historia de sus palabras, para de este modo despertar su sentido lingüístico propio, viviente y evocador, me parece que converge con el estudio wittgensteiniano de los juegos vivos del lenguaje y, ciertamente, con todos aquellos que se mueven en la misma dirección.

También en esto se halla una crítica de la conciencia subjetiva en nuestro siglo.

Lenguaje y concepto están, evidentemente, tan estrechamente unidos, que la opinión según la cual cabría «aplicar» los conceptos, decir, por ejemplo: «llamo a esto de tal o cual manera», rompe ya siempre el carácter vinculatorio del filosofar. La conciencia individual no tiene tal libertad cuando quiere conocer filosofando. Está unida al lenguaje, que no es solo el lenguaje de los hablantes, sino también el del diálogo que las cosas mantienen con nosotros: en el tema filosófico del lenguaje se encuentran hoy la ciencia y la experiencia mundana de la vida humana.

Me parece que de estas consideraciones se sigue que en la filosofía actual se hallan en el primer plano de nuestra conciencia tres grandes interlocutores del diálogo a través de los siglos: **[21]** uno es la presencia de los griegos en el pensamiento contemporáneo. Esta se basa sobre todo en el hecho de que en los griegos palabra y concepto se hallaban todavía en una comunicación inmediatamente fluida. La huida hacia los *logoi*, con la que Platón en el *Fedón* ha comenzado el giro propiamente occidental de la metafísica, es también, a la vez, la proximidad del pensamiento a la experiencia lingüística del mundo en su conjunto. Los griegos constituyen un modelo para nosotros porque han resistido el dogmatismo del concepto y la «presión del sistema». A esta resistencia hay que agradecer el que fueran capaces de pensar los fenómenos que dominan nuestra confrontación con la tradición propia, como el del yo y el de la autoconciencia y, por tanto, también todo el ámbito del ser ético y político, sin caer en las aporías del subjetivismo moderno.

El segundo interlocutor de este diálogo a través de los siglos me parece que es, como lo fue antes, Kant, y ello porque ha establecido de una vez por todas, y, según me parece, de manera vinculante, la diferencia entre pensarse y conocer. Por más que el conocimiento abarque todavía otra cosa distinta que ese modo de conocer propio de la ciencia matemática de la naturaleza y su elaboración de la experiencia, que Kant tenía a la vista, en cualquier caso el conocimiento es algo distinto a todo pensarse, para lo que ninguna experiencia representa ya el suelo de la demostración. Me parece que fue Kant quien lo ha mostrado.

Y el tercero es, a mi entender, Hegel, a pesar de esa exaltación dialéctico-especulativa de la finitud kantiana y de la insistencia que contiene de la imperiosa necesidad que tenemos de la experiencia. Pues el concepto de espíritu, tal como lo ha tomado Hegel de la tradición cristiana del espiritualismo y lo ha despertado a nueva vida, sigue estando todavía en la base de toda crítica del espíritu subjetivo, la cual se nos ha asignado como tarea en razón de la experiencia de la época posthegeliana. La experiencia no es precisamente tan solo lo dado en las formas de la intuición del espacio y el tiempo. También las figuras del espíritu objetivo se llaman con pleno derecho «objetivas». Están dadas para el «espíritu subjetivo», tanto como ese célebre «*factum* de la razón», como ha denominado Kant a la «libertad». Este concepto de espíritu, que trasciende la

subjetividad del yo, tiene su verdadera contrapartida en el fenómeno del lenguaje, que hoy se pone cada vez más en el centro de la filosofía contemporánea; y esto porque el fenómeno del lenguaje posee el mérito, frente al concepto de espíritu, que Hegel tomó de la tradición cristiana, de adecuarse a nuestra finitud, de ser infinito como el espíritu y, sin embargo, finito como todo lo que sucede en el espacio y el tiempo.

Sería un error creer que en la época del cientificismo moderno ya no necesitamos estos maestros. El límite que señalan frente a la total reducción científica de nuestro mundo no es **[22]** algo que solo nosotros tenemos que erigir: es algo que desde siempre ha precedido a la ciencia. Es el escepticismo frente a todo dogmatismo, también el de la ciencia, y este me parece que es el fundamento más oculto, pero también el más poderoso, de nuestro siglo.

[1] Se refiere Gadamer al célebre libro de Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*. Múnich, F. Bruckmann, 1899. (Nota del traductor)

[2] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Sección cuarta, nº 108.

[3] [*De interpretatione* 4, 17 a 6].

[4] [M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschat*. Múnich, 1925; cf. ahora el tomo 8 de sus *Gesammelte Werke*, Múnich, 1960, pp. 315 ss.]

[5] H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. Fráncfort, 1938, ahora en *Werke*, vol. 2, Fráncfort, 1976, pp. 121 ss.

[6] Cf. Heinrich von Kleist, «Über das allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden» (1805), en *Werke*. Leipzig-Viena, Meyers Klasiker, s. f., vol. IV, pp. 71-80. (Nota del traductor).

[7] *De anima* B5, 417 b 19-23; G 2, 426 b 7 ss.

[8] *De memoria* 450 a 10-12.

[9] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2 vols. Leipzig 1874 (1924^2)

[10] K. Jaspers, *Philosophie*. Berlín 1932, pp. 201 ss.

[11] *Wahrheit und Method,* pp. 250 ss. [*Gesammelte Werke,* vol. I, pp. 270 ss.]

[12] [Que esto no vale enteramente de este modo para los textos "literarios" en el sentido eminente de la palabra, lo he discutido en trabajos posteriores sobre la poética (*Gesammelte Werke*, vol. 2, pp. 276 ss. y vol. 8)].

2

El movimiento fenomenológico[1] (1963)

I.

[105] En la filosofía del siglo XX el movimiento fenomenológico que nació en Alemania antes de la Primera Guerra Mundial ocupa una posición destacada. Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, vio en el método que desarrolló el único camino para elevar la filosofía al rango de una ciencia estricta. Su apasionada dedicación a esta tarea obtuvo un gran éxito académico, e incluso después de 1933, cuando fue alejado de la atención pública por su origen judío, su influencia se mantuvo y dio lugar a un verdadero renacimiento después de la Segunda Guerra Mundial. Husserl murió en 1938. Su amplio legado literario, que fue trasladado de Friburgo a Lovaina para ponerlo a salvo de la destrucción, está siendo editado, y la gran serie de estos volúmenes mantiene vivo el interés filosófico por el pensamiento de Husserl.

No es fácil decir qué vincula a este movimiento fenomenológico con la atención del público. De hecho, esta escuela de pensamiento que, dentro de la filosofía académica, evitó toda publicidad, no consiguió llegar al mismo nivel de atención pública que alcanzó posteriormente la filosofía de la existencia. Y sin embargo la fenomenología también tuvo su momento de gloria que la unió profundamente en espíritu con otros movimientos. Consideremos, por ejemplo, cómo la investigación biográfica del siglo XIX cambió de aspecto precisamente en este periodo: libros como el *Goethe* de Friedrich Gundolf o el *Friedrich der Zweite* de Ernst Kantorowicz tenían poco en común con obras del siglo XIX sobre el mismo tema[2]. La investigación biográfica particular –la exploración de las fuentes y de las influencias–, que había caracterizado el modo de trabajo histórico-literario de finales del siglo XIX, está entonces fundamentalmente superada. Su objeto no es el carácter fortuito de las condiciones de tipo histórico-biográfico bajo las cuales un hombre y su obra llegaron a ser lo que son, sino el carácter esencial de esas grandes figuras espirituales que solamente se desvela a una mirada dirigida hacia las fuerzas creativas y los poderes espirituales de la vida.

[106] La fenomenología no era menos crítica respecto a las costumbres de pensamiento de la filosofía contemporánea. Ella quería llevar los fenómenos al lenguaje, lo que significa que intentaba evitar toda construcción injustificada y examinar críticamente el dominio no cuestionado de las teorías filosóficas. Así, por ejemplo, la fenomenología considera como una construcción llena de prejuicios el intento de deducir todos los fenómenos de la vida humana y social a partir de un único principio, como podría ser el principio de la máxima utilidad o el principio de placer. Contra estas teorías ella hace valer que fenómenos como, digamos, la idea de justicia y de castigo, o de amistad y de amor, llevan en sí mismos su sentido y no hay que concebirlos a partir de la

utilidad o del placer. Pero la fenomenología se opone sobre todo a la construcción que dominaba la epistemología (*Erkenntnistheorie*), la disciplina fundamental de la filosofía en aquel entonces. Si el planteamiento epistemológico buscaba una respuesta a cómo el sujeto, lleno de sus propias representaciones, podía conocer el mundo exterior y estar cierto de la realidad de este, la crítica fenomenológica muestra cuán alejado de las cosas está dicho planteamiento. Su intuición fundamental es que la conciencia no es en absoluto una esfera cerrada en sí misma en la que sus representaciones están encerradas como en un mundo interior propio, sino que, al contrario, según su propia estructura esencial, la conciencia está ya desde siempre junto a las cosas. Lo que defiende la teoría del conocimiento es una falsa primacía de la autoconciencia. En la conciencia no hay imágenes representativas de los objetos, como si garantizar su adecuación a las cosas mismas constituyera el auténtico problema del conocimiento. La imagen que tenemos de las cosas es más bien, por lo general, la modalidad en la que somos conscientes de las cosas mismas. Solo en el caso específico de la certeza perturbada, de la duda respecto de la exactitud de una opinión, es en general necesario separar la imagen que tengo de una cosa, de esa cosa misma. Una fenomenología del conocimiento tiene que tenerlo en cuenta. Su ejemplo perfecto es la percepción. Aquí nuestras percepciones captan las cosas mismas "en su donación en carne y hueso". Aquí no hay ninguna inferencia desde ciertos estímulos sensibles hacia las causas de los estímulos en las cuales se basan, ninguna síntesis adicional de los diferentes efectos de los estímulos en la unidad de una causa (*Ur-Sache*) que nosotros llamamos la cosa: todo esto son construcciones que no encuentran ninguna comprobación en los fenómenos. El conocimiento es intuición y, en el caso de la percepción inmediata, esto significa: donación en carne y hueso de lo conocido en la percepción. Ella tiene en sí misma su propia evidencia y, dondequiera que se alcanza una intuición efectiva fuera de la esfera de lo perceptible, esto no puede significar sino que, también aquí, lo intencionado (*das Gemeinte*) se presenta en una donación intuitiva. Hay intuición "categorial". Husserl decía que esto sucede como cumplimiento de la intención del referirse (*Erfüllung der Intention des Meinens*). Este es el simple sentido descriptivo **[107]** de la famosa "visión de esencia" contra la que se ha argumentado con una perspicacia ciega. Ella no es ningún procedimiento patentado, ningún método secreto de una escuela, sino que contrapone a todas las teorías constructivas el simple hecho de que conocer es intuir. En 1913, cuando Husserl publicó sus *Ideen*[3] e inauguró una larga serie de volúmenes del *Phänomenologisches Jahrbuch* – en el que, además de él, colaboraron como editores entre otros Max Scheler, Alexander Pfänder y más tarde Martin Heidegger–, escribió que la línea de investigación que unía a los editores era "la convicción común de que las grandes tradiciones de la filosofía solamente podían ser apreciadas en sus conceptos y problemas gracias a un retorno a las fuentes originarias de la intuición y a las intuiciones de esencias que de ella proceden, que

solamente por este camino es posible que los conceptos sean aclarados intuitivamente, que los problemas sean planteados de nuevo sobre fundamentos intuitivos y, entonces, solucionados fundamentalmente"[4].

En estas palabras hay un tono vagamente misionero y, de hecho, lo que movía a Husserl era la auténtica conciencia de su misión. Se sentía como un maestro y un profesor del trabajo descriptivo, paciente y minucioso, a quien rechinaban todas las combinaciones precipitadas y las sutiles construcciones. Cuando en sus clases se encontraba con afirmaciones y argumentaciones presuntuosas que suelen caracterizar a los que empiezan a filosofar, le gustaba decir: "No siempre los grandes billetes, señores, calderilla, ¡calderilla!". Surgió de esta forma de trabajar una particular fascinación. Ella actuaba como una depuración, un retorno a la sinceridad, una liberación de la opacidad de las opiniones, de los eslóganes y de los gritos de batalla que circulaban por doquier.

Además, su contenido, el marco en el que este tipo de trabajo modesto se ejercía, era él mismo sumamente modesto. Uno de los temas clásicos de Husserl era la fenomenología del objeto de la percepción. Aquí desarrollaba, por ejemplo, con la precisión propia de un pintor clásico, que solamente vemos el lado de cada cosa que está vuelto hacia nosotros y que el cambio de perspectiva, que procede del girar alrededor de una cosa, no puede modificar en nada esta relación esencial según la cual lo que vemos es siempre y solamente el lado delantero y nunca el lado trasero. Así de triviales eran muchos de los análisis fenomenológicos. Se dice que Adolf Reinach, uno de los estudiantes más dotados de Husserl, *Privatdozent* en Gotinga que falleció en la Primera Guerra Mundial, trató durante un semestre entero nada más que de la pregunta acerca de qué es un buzón de correo. Husserl nunca habló realmente sobre los grandes temas clásicos de la filosofía de una forma que hubiera podido satisfacer, en el joven que lo escuchaba, la necesidad de una visión del mundo. Y, sin embargo, había una fascinación. Me acuerdo de que en 1919 –en aquel período de confusión y de reorganización de la conciencia alemana en el que, por así decirlo, pululaban **[108]** clubes de debate de grande y pequeño formato– hubo una discusión en el círculo de jóvenes académicos, a la que asistí como estudiante curioso y maravillado, en la que fueron propuestos todos los remedios posibles para la enfermedad y la crisis del presente. Uno intercedía por una sociedad socialista, otro veía en el poeta Stefan George el fundador de una nueva comunidad entre los hombres, un tercero quería fundar el nuevo plan sobre la antigüedad y el humanismo, un cuarto veía en el *Genossenschaftsrecht* de Gierke[5] el pensamiento para la construcción de un nuevo estado y, entonces, un quinto se presentó y dijo fervientemente: el único remedio a nuestra crisis es la "fenomenología". Retrospectivamente creo poder decir un poco mejor lo que entonces no entendí. Tanto el desconcierto general que sembró la sacudida de la conciencia cultural que acompañó el fracaso de la Alemania Guillermina, como los discursos más frenéticos y las más

absurdas propuestas que se hacían en esta circunstancia de confusión, hicieron que alguien, que había pasado por la estricta disciplina del arte de la descripción fenomenológica, fuera tentado de afirmar que solo el trabajo riguroso y minucioso que plantea con paciencia y escrupulosidad nuevos cimientos puede llevar a un nuevo orden, y no este frenético y vago proyectar sin fundamento.

La pregunta directriz propia de Husserl, en la que profundizó con penetrante escrupulosidad, es: ¿cómo llego a ser un filósofo honesto? Con esto entendía: ¿cómo puedo realizar cada paso de mi pensamiento de forma tal que cada paso siguiente pueda darse sobre un terreno asegurado? ¿cómo puedo evitar toda presuposición injustificada y, de esta forma, realizar finalmente el ideal de ciencia estricta también en la filosofía? La sacudida de la Primera Guerra Mundial, en la que perdió a uno de sus hijos, le llevó a volver siempre de nuevo de la realización progresiva de su investigación fenomenológica a los fundamentos que, con escrúpulo constantemente renovado, intentó examinar y justificar. En conjunto, el propio Husserl publicó poco y casi siempre se trataba solo de esbozos programáticos. Del trabajo minucioso y paciente que él sabía enseñar como ninguno, ya no queda mucho rasgo en su producción literaria por causa de sus reflexiones metodológicas. Sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*[6], anteriores a la Primera Guerra Mundial, son las que primaria y sumamente ofrecen una representación de lo que era el trabajo fenomenológico. Husserl experimentó una segunda profunda sacudida para su trabajo filosófico con la llegada del Nacionalsocialismo, que le privó de su influencia pública y que él consideró, de una forma parecida al desarrollo filosófico de los años veinte determinado por los nombres de Jaspers y Heidegger, como un desbordamiento de corrientes irracionales que comprometía la racionalidad de la **[109]** cultura humana y el rigor del pensamiento científico de la filosofía.

En realidad aquella idea del conocimiento de esencia que tenía que renovar la moral del filosofar, aquel análisis descriptivo del campo inmenso de la "conciencia" que había de preceder a todo conocimiento científico y debía contener sus presupuestos *a priori*, podría tener un límite más allá del cual la misma fenomenología no podía ir. Incluso un conocimiento fenomenológico perfecto de todas las esencias –a las que también pertenecía, en el ámbito de la moral, el reino de los "valores"– no podía alcanzar la realidad de lo real (*Wirklichkeit des Wirklichen*), la realidad de la conciencia pensante y tampoco la experiencia de la realidad que ella misma tiene. Por mucho que la diferencia entre hecho y esencia pudiera haber delimitado correctamente el gran ámbito de investigación de la fenomenología frente al de las ciencias particulares, liberándolo para el trabajo metódicamente autoconsciente, la factualidad (*Tatsächlichkeit*) de lo factual, la facticidad (*Faktizität*), la existencia, no solo son algo último, ulterior, contingente, determinado a nivel de contenido y captado en su completa determinación por la

intuición de esencia, sino también algo primero, fundamental, que es preciso no ignorar, que por su parte sostiene toda visión de esencia. Se trataba de una aporía, de un problema fundamental que el Dasein fáctico y humano pudiese ser aclarado por la investigación fenomenológica solo en su "eidos", en su esencia, pero que, sin embargo, en su unicidad, finitud e historicidad, no pudiera ser reconocido como un caso de un eidos, sino él mismo como lo más real de todo. Husserl y la investigación fenomenológica tuvieron que experimentar juntos en esta aporía su propia limitación, finitud e historicidad.

En el círculo de los fenomenólogos el mismo Max Scheler reconoció esto. Él estaba familiarizado con todas las realidades y todas las ciencias, y su temperamento impetuoso examinaba a fondo y con pasión los problemas vitales de la humanidad moderna, del individuo, de la sociedad, del estado y de la religión. Al lado de Husserl, él era una figura completamente autónoma y genial, aunque fue el ethos de artesano, típico del trabajo fenomenológico, personificado en Husserl lo que disciplinó su espíritu versátil. Con su ética material de los valores Scheler fundó una línea de investigación fenomenológica que por vez primera fusionó la tradición de la filosofía católica moral con las posiciones más progresivas de la filosofía moderna, y que sigue ejerciendo hoy en día esta función. La teoría de Husserl de la "intuición de esencia" encajaba perfectamente con él, ya que poseía una fuerza intuitiva penetrante que le permitía brillantes intuiciones en la legalidad esencial de la vida humana en los amplios campos de la ciencia, tanto de la fisiología como de la psicología, de la antropología como de la sociología y en las ciencias históricas. Gracias a él, la **[110]** antropología filosófica fue elevada al nivel de una ciencia filosófica central, cuyos efectos se extendieron hasta la doctrina de Dios, y que finalmente liberó su infatigable espíritu especulativo de las ataduras de la Iglesia católica.

Durante los agitados años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, la aventura intelectual de este hombre significativo y demoníacamente inspirado no tuvo menos influencia que la continuidad silenciosa de la investigación propia de la escuela fenomenológica de Friburgo. Scheler aspiraba a una síntesis abarcadora a partir de los últimos conocimientos de la ciencia, complementando la fenomenología con una ciencia metafísica de la realidad y el mundo del espíritu y su mirada desrealizadora a la esencia con la realidad del impulso como fundamento natural de todo ser. Los trabajos de Scheler, especialmente los de sociología del saber y de antropología filosófica, supieron conformar fecundamente la relación entre esencia y realidad con expresividad temática. Sin embargo, la simple ampliación de la fenomenología por medio de una ciencia filosófica de la realidad no pudo finalmente satisfacer a la conciencia filosófica. El dualismo de verdad y realidad, de espíritu e impulso, de impotencia del espíritu y fuerza de resistencia de la realidad planteaba un problema más que lo solucionaba. Así el tiempo estaba maduro para un comienzo más radical del filosofar, el cual fue abierto por

Heidegger y por la "filosofía de la existencia" de Jaspers.

II.

Aunque el movimiento fenomenológico, en el silencio y en el aislamiento de las aulas académicas, haya fundado una nueva relación de cercanía a las cosas o un nuevo interés por el "mundo de la vida" pre-científico, su palabra clave "filosofía como ciencia estricta" no pudo satisfacer, sin embargo, la necesidad pública de una visión del mundo. Fue entonces la así llamada filosofía de la existencia la que marcó filosóficamente con más fuerza el período de entreguerras. Su punto de partida era el malestar suscitado por la orientación hacia el *factum* de la ciencia, *factum* que se situaba en el fundamento de la filosofía neokantiana contemporánea. La forma escolar del idealismo transcendental ya no era suficiente para una generación trastornada por las batallas de artillería pesada de la Primera Guerra Mundial. En muchos ámbitos, como en la teología, en la psiquiatría y en la sociología, se hicieron evidentes los límites del sentido liberal de la cultura. Fue sobre todo el retorno al filósofo danés Kierkegaard –que en el periodo posthegeliano influyó como escritor religioso y crítico del idealismo especulativo– lo que soltó la lengua a la crítica filosófica al idealismo neokantiano. Contra Hegel, Kierkegaard hizo valer con **[111]** sarcasmo ácido que el profesor absoluto se había olvidado el existir. La "mediación", es decir, la conciliación dialéctica incluso de las ideas más radicalmente contrapuestas, quita a la existencia (*Existenz*) humana la agudeza de la decisión absoluta, la ausencia de condiciones y la irrevocabilidad de la elección que es la única adecuada a su finitud y temporalidad. La reflexión filosófica, que incluía en sí la dialéctica de la existencia de Kierkegaard, surgió junto a la crítica teológica de la teología liberal del siglo XIX, que se abrió gracias al famoso comentario de Karl Barth a la carta a los Romanos[7] y a Friedrich Gogarten, y que dirigía sobre todo la inmediatez del tú y su pretensión humana hacia el yo en contra del mundo de la cultura liberal y de su autoconciencia.

Fue primero Karl Jaspers quien, en su *Psychologie der Weltanschauungen*[8], asignó al concepto de existencia un nuevo acento frente a todas las formas culturales del filosofar. Para él, la gran personalidad del investigador de Max Weber encarnaba de forma ejemplar la idea de ciencia de la época liberal. El rigor con el que Max Weber intentaba eliminar de la teoría de la ciencia (*Wissenschaftslehre*) todo rasgo de visión del mundo y todo juicio de valor, pero reconociendo al mismo tiempo el límite de toda ciencia en la necesidad para ella misma de elegir su propio Dios, indicó a Jaspers su propia tarea filosófica. Se trataba de mediar la autolimitación de la ciencia, que ahí se vivía de forma tan ejemplar y casi quijotesca, con la pretensión de la filosofía de hacer una elección de los dioses que uno quiere seguir, no solo a partir de decisiones

irracionales, sino también por medio de la fuerza del pensamiento. Esto significa la pretensión de elegir a la luz de la razón y al mismo tiempo a la luz de la obligatoriedad existencial entre las posibilidades que le son disponibles en cada momento al hombre existente. Fue el concepto de situación límite, que Jaspers acuñó especialmente para intimar una nueva obligación al filosofar, el que cumplía con esta pretensión: las situaciones límite son esas situaciones de la vida humana en las que el individuo tiene que elegir y decidir sin estar guiado por el saber aplastante de la ciencia. Es la existencia, en cada caso propia, que tiene que superar estas situaciones extremas de la decisión y de la elección, y justo la modalidad con la que alguien supera una de estas situaciones límites –la modalidad con la que se enfrenta, por ejemplo, a la muerte que se acerca– la que deja salir, *existere*, lo que uno es en verdad. A la luz de este pensamiento existencialmente vinculante (*existentiell-verbindlich*) muchas cosas se hunden en la indiferencia. Pero muchas otras, especialmente lo que, desde la filosofía, el arte y la religión, alcanza la existencia (*Dasein*) devuelta a sí misma, obtienen la seriedad de la verdad existencialmente vinculante. De esta forma la *Filosofía* de Karl Jaspers[9] estaba estructurada en tres libros, que son los niveles del alma: orientación en el mundo, tal como la ofrece la ciencia; **[112]** clarificación de la existencia, tal como acontece al individuo en las situaciones límite; y metafísica, en la que se vuelven legibles para el individuo, de una manera existencialmente vinculante, las cifras de la transcendencia.

Junto al neokantismo del suroeste, Jaspers ejercía un creciente efecto sobre la juventud académica en Heidelberg. Pero antes de la publicación misma del trabajo filosófico de Jaspers, Martin Heidegger cambió de un golpe la conciencia filosófica. Estaba dotado de un temperamento revolucionario de alto nivel y, siendo estudiante de Edmund Husserl, había heredado el gran arte fenomenológico de su maestro. Heidegger ejerció una crítica al idealismo cultural –una destrucción de la tradición filosófica dominante– que se extendió al gran público, suscitando un remolino de preguntas radicales. Su primera obra fundamental, el primer volumen de *Sein und Zeit*[10] (del que nunca apareció el segundo), mantuvo sin duda la forma exterior de la anexión a la fenomenología transcendental de su maestro. Pero en realidad, la fuerza con la que aquí se atacó a toda la filosofía universitaria de la época por primera vez desde generaciones no fue ningún pathos de profesor que se apaga en los pasillos de las aulas universitarias. Aquí, de repente, los límites académicos dejaron de ser tales. Aquí había un descendiente de los grandes moralistas en el estilo de Montaigne, Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, pero a la vez, un profesor muy bien establecido y de gran éxito: aquí pareció cerrarse el abismo que se abrió definitivamente en el siglo XIX entre forma académica y forma mundana de la filosofía. El proyecto genial de *Sein und Zeit* significó realmente una transformación total del clima espiritual que produjo efectos duraderos en casi todas las ciencias y que, sobre todo, profundizó y repitió dentro del marco académico el

acontecimiento europeo representado por Friedrich Nietzsche, completamente incompatible con el concepto de filosofía de cátedra, por usar el término injurioso de Schopenhauer.

Quien fue testigo de la influencia de Martin Heidegger en esos primeros años de actividad docente en Friburgo y en Marburgo sabe que en aquél período procedieron de él los impulsos más radicales en todas las direcciones de la investigación científica. También en él, incluso de modo mucho más intenso, por ser más inmediato que en la forma literaria en la que aparecía Jaspers, había un pathos existencial, emanaba de él una concentración espiritual que hacía perder el brillo a todo lo anterior. Se podría realmente pensar en el furor pictórico de Van Gogh, cuyas cartas –que entonces se publicaron[11]– causaron una profunda impresión en el joven Heidegger y, de hecho, expresaban de forma representativa el sentimiento vital de la época. Y como pudo pasar en la Atenas del siglo V, cuando los jóvenes bajo el signo de la nueva dialéctica, las dialécticas sofística y socrática, forzaron a todas las formas tradicionales de autoridad, ley y costumbre a nuevas preguntas radicales, del mismo modo también el radicalismo **[113]** de las preguntas de Heidegger tuvo en el ámbito de las universidades alemanas un efecto embriagador que sobrepasó cualquier medida.

Hoy, con la distancia de unos decenios, el impulso filosófico que Heidegger representa ya no tiene la misma actualidad embriagadora: él ha penetrado por doquier y actúa en profundidad, a menudo de forma inconsciente, a menudo provocando todavía solo resistencia, pero nada hoy es pensable sin él. Se podría interpretar muy bien, como efectivamente se hizo, la postura filosófica desarrollada por *Sein und Zeit* partiendo del concepto de existencia de Kierkegaard. De esta forma resultó que en los años veinte y en el comienzo de los años treinta, Heidegger y Jaspers fueron considerados como los dos representantes de la filosofía de la existencia alemana. En *Sein und Zeit* de Heidegger, y aún más en sus cursos, tuvo lugar algo de eso que Jaspers ha llamado el pensamiento apelante (*das appellierende Denken*), una apelación (*Aufruf*) de la existencia a sí misma, a la elección de la autenticidad y al abandono de la caída en el "se" (*das "Man"*), de la curiosidad, de la habladuría. En la "resolución en disposición de angustia", en el "adelantarse hacia la muerte", el *Da-sein* venía puesto delante de sí mismo y dejaba detrás de sí todas las formas de encubrimiento de la actividad social, de la tranquilidad cultural propia del estilo de vida burgués, del tumulto del periodismo y de la política partidista.

En realidad, a pesar de la anexión a la disciplina metódica de la fenomenología husserliana, lo que se realizó en el filosofar de Heidegger no era propiamente la continuación y la actuación pormenorizada de un programa de investigación fenomenológico. Se trataba más bien de los motivos del pragmatismo, de la crítica nietzscheana a los enunciados de la autoconciencia, del radicalismo religioso de un

Dostoievski, cuyos signos flameantes resplandecían entonces sobre todos los escritorios bajo la forma de los volúmenes rojos de las ediciones Piper[12], que fueron llevados a sus consecuencias filosóficas en el pensamiento de Heidegger.

La teoría del juicio y de su fundación, el análisis clásico de la percepción, la diferencia lógica entre expresión y significado y, sobre todo, aquella descripción incomparablemente precisa y penetrante de la conciencia íntima del tiempo, en la que se debería constituir todo sentido de duración o de validez atemporal: todo esto eran temas fenomenológicos de Husserl que surgían de una intención fundamental puramente teorética y que estaban separados por un hiato ontológico del punto de partida de Heidegger, es decir, de la experiencia pragmática de la vida, de la percepción dirigida por el significado práctico de lo que está a la mano (*Zuhandenes*), de la temporalidad del Dasein que se toma como movimiento de la existencia. La explicación de este nuevo planteamiento empezó con *Sein und Zeit*. Si ya había sido mérito particular de Husserl analizar conceptualmente las verdades presentes en la conciencia del mundo natural y no solo las que están formuladas en la ciencia, el análisis transcendental **[114]** de la cotidianidad de Heidegger hizo justicia a las experiencias de la vida real y a las decisiones íntimas que pertenecen al modo personal de llevar la vida de cada uno en una medida completamente diferente. Fue una cosa gigantesca que tuvo efecto no solo en Alemania sino en el mundo entero cuando Heidegger rompió la exclusividad del filosofar académico. Poseía la fuerza especulativa para desplegar conceptualmente al mismo nivel que los filósofos clásicos aquellas cosas que apremiaban en una época de plena crisis.

Hoy, a la luz de las obras tardías de Heidegger, no es difícil reconocer que *Sein und Zeit* ya no representaba una filosofía de la existencia, sino que se limitaba a utilizar el vocabulario de la filosofía de la existencia para plantear una pregunta que vinculaba a Heidegger con la gran serie de los clásicos de la filosofía, de Platón a Nietzsche, y que a la vez obligaba a preguntar más allá de esta tradición. Hoy está claro que la indisolubilidad íntima entre autenticidad e inautenticidad del Dasein, entre desocultamiento (*Unverborgenheit*) y ocultamiento (*Verbergung*), entre verdad y extravío, designa la dimensión auténtica del preguntar heideggeriano. En aquel entonces, en cambio, el estilo de predicador capuchino y la precisión de sus invectivas hacían a Heidegger difícilmente creíble cuando con saña feroz describía el mundo del "se" y de la "habladuría" y añadía luego: "todo esto sin ningún significado despreciativo". La seriedad existencial (*existenziell*) que Heidegger irradiaba en la cátedra parecía implicar que el sentido de su teoría era el de rechazar lo inauténtico y agarrar lo auténtico. Así, contra su voluntad, se convirtió en una especie de filósofo de la existencia. De la misma forma que Jaspers más tarde, fue Heidegger un filósofo de la existencia contra su voluntad. Cuando el irracionalismo caótico de la visión del mundo nacionalsocialista empezó a confundir los espíritus, dejó en segundo plano el concepto de existencia frente al concepto de razón y

hubiera preferido retirar la misma palabra "existencia" (*Existenz*). La recepción del pensamiento de Heidegger por la tradición moralista francesa, por Sartre, Camus, Merleau-Ponty, fortaleció aún más este efecto, de tal forma que también Husserl y Hegel fueron asimilados en esta influencia de Heidegger sobre el pensamiento francés. Hoy el estilo de estos "años de la decisión" ha perdido su encanto, pero permanece la tarea de preservar la gran herencia del pensamiento occidental, que la fenomenología y la filosofía de la existencia hicieron suya con renovada pasión, frente a una época cada vez más técnica y a su ideal antihistórico.

III.

[115] Parece que ha llegado el tiempo de escribir una historia del movimiento fenomenológico. Por un lado sentimos una clara distancia respecto de esta corriente filosófica que ha dominado victoriosamente los primeros decenios de nuestro siglo en Alemania. Por el otro, la edición completa de las obras de Edmund Husserl ha hecho accesibles materiales importantes que determinan en gran medida el debate actual de los problemas. En particular, esta gran edición que se está realizando en el Archivo Husserl de Lovaina es un estímulo constante a debatir el significado actual de la filosofía de Husserl y su relación con las figuras dominantes de la conciencia filosófica presente –y estas son, si prescindimos de la crítica anglosajona a la metafísica, sobre todo Heidegger y Hegel. Este debate está hoy en pleno curso, tanto en Alemania como en Francia y en Italia, y está documentado por una serie de coloquios que mientras tanto han tenido lugar. Por tanto no se puede decir que en el caso de la fenomenología se trate de un interés solo histórico. Sin embargo, es también una ocasión para la memoria y la apreciación históricas. De hecho, el fomento de la descripción y explicitación intuitivas de todos los pasos del pensamiento –que entonces era algo común y percibido como tal, y que juntó a investigadores muy diferentes entre ellos–, se encuentra hoy con dificultad incluso entre aquellos que se remiten a la fenomenología, como por ejemplo los destacados escritores franceses[13].

Ciertamente no ha habido ninguna escuela fenomenológica sino solo grupos diferentes de investigadores que tenían entre ellos una relación bastante laxa[14]. Sin embargo, esta relación era una realidad fuerte, y lo fue cada vez más, de forma que al final, de la línea común de investigación de estos hombres, surgió el lema característico "a las cosas mismas" que encontró su realización literaria en el *Jahrbuch* fenomenológico. Aprender la forma de trabajar fenomenológica **[116]** y satisfacer sus criterios llegó a ser el objetivo de muchos, tanto antes como después de la Segunda Guerra Mundial. Incluso entre aquellos investigadores que entonces estaban fuera de los

grupos fenomenológicos, las mejores cabezas eran las que se esforzaban en trabajar fenomenológicamente. Piénsese por ejemplo en Nicolai Hartmann. Lo que se intentaba aprender era algo así como un secreto del oficio de la filosofía. Decir, por ejemplo, que alguien había "trabajado con Husserl" o "con Pfänder" era como para alguien en prácticas poseer un certificado particular de haber hecho su aprendizaje con un gran investigador experimental o con un gran médico de fama. Sin embargo, la pregunta "¿qué es fenomenología?" ha sido planteada por casi todos los investigadores que se pueden incluir en este movimiento y cada uno ha contestado de una forma diferente.

A través de la descripción del sentido metódico fundamental de la fenomenología se transparenta continuamente el punto de vista filosófico de cada uno. Por eso en la filosofía es del todo imposible aislar una técnica metódica que se pueda enseñar independientemente de sus aplicaciones y de sus consecuencias filosóficas. Cada fenomenólogo tenía su propia opinión acerca de lo que fuera exactamente la fenomenología. Solo una cosa era segura: el trabajo fenomenológico no podía aprenderse en los libros. La *vox viva* obtuvo aquí un nuevo significado. Por eso la producción literaria de la fenomenología es en el fondo bastante escasa: once volúmenes del *Jahrbuch* en veinte años y casi nada en las otras revistas que en aquel tiempo se quedaron bastante abandonadas, no por el influjo de la nueva actitud investigadora propia de una obra intelectual auténtica que no se preocupaba por las necesidades del día, sino por la consecución del objetivo secular de una verdadera filosofía científica.

El único que podía reclamar la autenticidad sobre la base de su posición privilegiada era el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl. Y lo hizo. Spiegelberg narra que Husserl, a principio de los años 1920, solía decir "la fenomenología somos Heidegger y yo. Nadie más". Esta afirmación era ilusoria en la medida en que Husserl no se dio cuenta del objetivo original de Heidegger, que entonces era su ayudante, y sin embargo no era tan fantasiosa como parece. Ella indica más bien que la mayoría de los fenomenólogos tenían reservas respecto al desarrollo husserliano hacia la fenomenología transcendental y hacia aquel ámbito de problemas que el mismo Husserl llamaba investigación constitutiva. Para muchos este desarrollo parecía nada más que una recaída incomprensible en el idealismo neokantiano.

[117] Hasta en el círculo más estricto de Gotinga, la reacción a este ulterior desarrollo de Husserl fue muy negativa, de tal forma que en Friburgo tuvo básicamente que empezar de nuevo[15]. Max Scheler y Moritz Geiger, seguidos ampliamente por Nicolai Hartmann, veían fundamentalmente en la preferencia acordada por Husserl a la temática subjetiva una parcialidad peligrosa. Por esto Moritz Geiger exigía en 1914, como forma de completar la llamada fenomenología de los actos de Husserl, una "fenomenología del objeto". La situación era tal que en aquella época casi nadie entre los fenomenólogos del *viejo* círculo siguió el camino abierto por Husserl. Husserl, por lo

tanto, no estaba confundido cuando se expresó de aquella manera.

Encima, los demás discípulos de Franz Brentano que entonces todavía trabajaban como docentes de filosofía, por ejemplo A. von Meinong de Graz –el creador de la "teoría del objeto"– y Oskar Kraus en Praga[16], entre otros, estaban en una querella abierta y profunda con Husserl. El curso de 1953 de Paul Ferdinand Linke, *Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart*, publicado a título póstumo[17], muestra cómo a partir de Brentano era obvio apreciar al Husserl de las *Investigaciones lógicas* pero considerar como un error su salida de una psicología descriptiva hacia una fenomenología "eidética", y aún más su ulterior desarrollo hacia la fenomenología transcendental. Solo el lema "a las cosas mismas", que todavía se retoma en *Sein und Zeit* de Heidegger, puede interpretarse como el grito de batalla común a todos los estudiosos de fenomenología. Sin embargo este mismo lema podía ser interpretado en el sentido de un "realismo" fenomenológico, algo que, sin embargo, no puede atribuirse a Husserl. Es absurdo interpretar este lema como un giro hacia el objeto y contraponerle el desarrollo tardío de Husserl como un giro hacia el sujeto. ¿Cómo es posible comprender bajo este punto de vista las *Logische Untersuchungen*[18]? En ellas, de hecho, se refuta el psicologismo y con ello se demuestra –en el sentido de la crítica de Frege a la *Philosophie der Arithmetik*[19] de Husserl (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1894)– el modo de ser de los objetos lógicos como un tipo de ser-en-sí ideal. Esto se hace, sin embargo, recurriendo a la subjetividad, por medio del análisis de los actos intencionales de la vida de la conciencia. Solo de esta manera es posible descubrir el error propio de la confusión entre lo intencionado y las vivencias psíquicas reales. En este sentido la afirmación central de Husserl, según la cual la investigación fenomenológica excede por principio la oposición entre sujeto y objeto y abre la correlación entre acto y objeto como su propio campo de investigación, vale ya fundamentalmente para las *Logische Untersuchungen*, aunque en ellas este tipo de investigación todavía **[118]** no se realizaba con la adecuada autoconciencia metodológica. Del mismo modo se malinterpreta a Max Scheler y a Alexander Pfänder si se lee el lema "a las cosas mismas" a partir de la oposición entre sujeto y objeto. Tampoco para ellos este lema significaba ningún alejamiento "realista" del idealismo sino que estaba primaria y unívocamente determinado por la oposición contra todas las construcciones teoréticas al servicio de una necesidad de explicación filosófica que no puede resolverse por medio de los fenómenos. Ejemplos clásicos de estas construcciones son, por ejemplo, la mecánica de los elementos sensibles de la representación o la denominada teoría de la imagen del conocimiento que, para explicar los enigmas de este, hablaba de imágenes de las cosas percibidas "en" la conciencia. O también la reducción de todos los actos psíquicos superiores, como por ejemplo la simpatía y el amor, a un utilitarismo o hedonismo originarios. En el lema "a las cosas mismas" todo esto encontraba una crítica

demoledora tanto en Pfänder como en Scheler, del mismo modo que en Husserl.

Para todos ellos estaba además claro que solo el regreso a los actos intencionales podía provocar esa "autodonación" (*Selbstgebung*) en la evidencia intuitiva que constituye la esencia de la fenomenología. Sin "intención" no hay ningún "cumplimiento" de lo intencionado. Las "cosas mismas" no son "objetos objetivos" (*objektive Gegenstände*) en la posición de ser transcendente, sino lo intencionado como tal experimentado en el cumplimiento de los actos intencionales y que son "intuidas inmediatamente" sin ser representadas por signos o símbolos. Bien es verdad que Scheler y Pfänder, como Geiger, Reinach y otros, consideraban falaz la cercanía "idealista" de la fenomenología husserliana al neokantismo, pero todos ellos compartían la primacía de la autodonación frente a todo lo que es solo deducido o postulado.

Que W. James apareciera ante los discípulos de Brentano que eran Stumpf y Husserl casi como un aliado depende de esta postura frontal de la fenomenología incipiente. Su crítica a los conceptos teoréticos fundamentales de la psicología de entonces tenía en parte el mismo adversario que la fenomenología. Él también luchó, por ejemplo, contra la teoría de la imagen del conocimiento, a pesar de toda la mitología del cerebro a la que se atenía. Es evidente que el punto de partida de la fenomenología está dirigido en primer lugar contra el "positivismo" contemporáneo que apela a Hume y solo en segundo lugar contra los planteamientos dogmáticos pertenecientes al neokantismo. La idea de la fenomenología de Husserl tenía la pretensión de ser el verdadero positivismo en contra del sensualismo dogmático de Avenarius y Mach[20]. Aquí tiene su origen también el concepto de "reducción" que se refiere al **[119]** regreso a la donación fenoménica como tal, prescindiendo de toda teoría y de toda construcción metafísica. En este sentido la reducción fenomenológica está estrictamente relacionada con la *"epojé"*, es decir, la suspensión de toda posición de ser con el objetivo de estudiar los fenómenos "puros". Sin embargo, respecto del concepto de reducción es necesario excluir las asociaciones procedentes del uso anglosajón del término y no hay que pensar en una reconducción extremadamente simplificadora de los fenómenos a un único principio, al estilo, por ejemplo, del naturalismo o del psicologismo parciales, o de la navaja de Ockham, es decir, al principio *entia propter necessitatem non sunt multiplicanda*.

La reducción fenomenológica es algo completamente diferente. Su objetivo no es propiamente volver a la unidad de un principio sino al contrario abrir sin prejuicios todo el reino de los fenómenos que se autodonan. El importante concepto heideggeriano de "cooriginariedad" es una buena y vieja herencia fenomenológica. El hecho de que el estudio de la intencionalidad de la conciencia al final reconduzca a la subjetividad transcendental como última fuente de toda donación de sentido y que por ello la idea de la investigación constitutiva de Husserl implique un acercamiento al idealismo neokantiano no tiene nada que ver con la reducción a un único principio. No es necesario

asumir como propia la pregunta de Husserl "¿cómo puedo llegar a ser un filósofo honesto?", pero hay que reconocer que la teoría husserliana de la reducción transcendental no toma nada prestado de las teorías contemporáneas, sino que se obtuvo con esfuerzo por medio del intento de construir de manera sistemáticamente coherente un orden graduado de las evidencias. No es necesario aceptar en su contenido la coherencia sistemática que lleva a Husserl al ego transcendental, pero hay que reconocerla en su necesidad inmanente.

El giro transcendental de Husserl no es en absoluto un tipo de unilateralidad al que, para hacerle justicia, habría que conceder como mucho que es suavizado por unos rasgos "realistas". Es ridículo, por ejemplo, referirse con esta expresión a la constitución "pasiva" de los "datos hyléticos". El mismo buscar rasgos realistas lo es: ¿cómo pueden estar estos rasgos en el análisis constitutivo de los "datos hyléticos"? Esto tiene sentido solo sobre la base de un concepto "metafísico" completamente obsoleto de idealismo, concepto del que Kant demostró lo absurdo y que no tiene *nada* que ver con Husserl. Es igualmente extraño cuando la sempiterna discusión de Husserl del problema de la intersubjetividad se reconduce de forma completamente seria a la cuestión de hasta qué punto Husserl ha "conseguido" evitar el solipsismo típico del planteamiento idealista en el sentido, por ejemplo, de la monadología de Leibniz. Del mismo modo no se accede correctamente al concepto de "mundo de la vida" –la creación conceptual más eficaz del último Husserl– si no se lo entiende a partir del contexto de la idea de la reducción transcendental y si no se entiende que la **[120]** "nueva fenomenología" del mundo de la vida no tenía que ser otra cosa que la misma fenomenología transcendental realizada por fin sin ninguna anticipación "ingenua", liberada de todo error, es decir, de todo prejuicio. Esto llega a ser plenamente evidente gracias a la referencia constante de Husserl a Kant y a su propia pretensión de llevar realmente la filosofía transcendental a su culminación. Husserl excede con acentuada radicalidad y universalidad la solución kantiana de la oposición entre realismo e idealismo de tal forma que simplemente ya no tiene sentido hablar, como siempre pasa, de elementos realistas en su idealismo.

Me parece significativo que incluso la durísima crítica sociológico-científica que Adorno hizo a Husserl (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 1956[21]) se dirige al adversario de esta manera. Aunque es verdad que el "platonismo estático" de las *Investigaciones lógicas* puede ser desmontado con facilidad por medio de la dialéctica de la inmediatez, fue el mismo Husserl, sin embargo, quien ya desde 1907 se ocupó muy detenidamente de esto. Solo por eso hay en general una filosofía fenomenológica. Si Adorno se hubiera percatado de eso, no se habría sorprendido tanto por cómo Husserl se acercó más tarde a la superación de la reificación (*ibid.*, p. 209).

Philipp Merlan (*Royaumont*, pp. 384 *y ss.*) tiene toda la razón cuando caracteriza la fenomenología de Husserl no tanto como estando más allá de la oposición entre realismo

e idealismo, sino más acá. Ella ni podía ni quería contribuir a la aclaración del problema de esta problemática oposición tradicional. Sin embargo ¿no vale al final lo mismo también para el idealismo especulativo? No estoy de acuerdo con Merlan cuando opone la fenomenología al idealismo e identifica sus límites –en los que no habría que dejarse encerrar– en el hecho de que ella, a diferencia del idealismo especulativo, no aporta nada al problema del idealismo y del realismo. Desde mi punto de vista es justo en esto donde no hay ninguna diferencia con el idealismo especulativo. Sin duda es cierto que el idealismo deriva todo su contenido a partir del análisis de la conciencia sin necesitar de ninguna manera del exterior. Pero ¿no vale esto también para el proyecto de la fenomenología de Husserl? Por supuesto, él no conoce el ideal de la deducción y en su lugar habla de "constitución". Pero ¿quizá Husserl no ha refutado con la misma firmeza la problemática teorético-cognoscitiva que se encuentra a la base de la oposición entre idealismo y realismo? ¿Quizá no subraya explícitamente que el giro hacia la reflexión transcendental ya presupone el "tener-mundo" de la conciencia reflexionante y que buscar su justificación teorético-cognoscitiva significaría abandonar la actitud transcendental? Me parece que en este punto la filosofía especulativa de la identidad no tiene ninguna primacía respecto a Husserl. Tampoco la crítica de Heidegger a Husserl tiene algo que ver con atenuaciones "realistas", sino que, al contrario, presupone la realización coherente del **[121]** pensamiento transcendental en la fenomenología de Husserl, aunque sea para hacerla objeto de una crítica y una reflexión ontológica dirigida de manera completamente diferente. La reflexión ontológica de Heidegger y su teoría de la "diferencia ontológica" entre ser y ente no se refiere en absoluto –hay que subrayarlo una y otra vez– a la diferencia establecida por la metafísica entre *ens qua ens* y *ens qua accidens*, sino a la dimensión originaria y completamente diferente del devenir manifiesto del ser, dimensión que precede y fundamenta a la metafísica. De esta manera Heidegger se encuentra más allá de la oposición entre realismo e idealismo exactamente como la búsqueda husserliana de la correlación entre noesis y noema. Si el Dasein es ser-en-el-mundo, entonces el Dasein humano no tenía por eso que ser definido de manera antropológica sino que se trataba, como pronto se mostró (*Kant und das Problem der Metaphysik*[22], § 41), del intento completamente diferente de determinar ontológicamente el "Dasein en el hombre". La inversión completa de la orientación de la reflexión hacia el "ser" que Heidegger llevó a cabo, el llamado "giro" (*Kehre*), no es tanto una modificación de su punto de vista como la consecuencia indirecta de la crítica aplicada al concepto transcendental de reflexión husserliano que en *Sein und Zeit* todavía no había llegado a su efecto pleno. Parece como si los adversarios del giro transcendental husserliano no se dieron suficiente cuenta de que Husserl mismo había completa y fundamentalmente reconocido la idea de una ontología eidética "al lado de" la investigación transcendental sobre la constitución, por ejemplo, la idea de una psicología

eidética o de una ontología eidética del mundo de la vida. Es cierto que a los ojos de Husserl, este "al lado de" no tenía ninguna validez absolutamente estricta. Aunque una tal ontología eidética sea también una tarea legítima de la investigación, para él solamente obtiene su justificación filosófica última en el cumplimiento de la reducción transcendental y, por lo tanto, queda subordinada a la fenomenología transcendental. Esto no cambia nada, sin embargo, la posibilidad de conversión, constantemente subrayada por Husserl, de la fenomenología transcendental en una doctrina de la esencia (*Wesenslehre*) de una ciencia mundana. No se debe convertir en opuestos lo que no está en absoluto en el mismo plano.

Se puede ver en el interesante trabajo de Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*[23], cómo uno debe representarse un planteamiento "ontológico" "al lado de" uno transcendental-fenomenológico. Si no nos ocupamos del significado especial para la estética literaria que tiene este trabajo –que, en cierto sentido, podemos llamar "clásico"– sino de su postura frente a las preguntas sistemáticas que son dadas con la autointerpretación transcendental de Husserl, entonces esto corresponde finalmente al interés más profundo y sistemático que ya expresó Ingarden **[122]** en el prefacio a la primera edición. Su visión de las cosas se ha documentado por primera vez en alemán gracias a su contribución a la *Festschrift* de Husserl de 1929 que desde entonces ha sido complementado con su contribución al coloquio de Krefeld de 1956. La obra de arte literaria tiene para él el valor filosófico siguiente: que "objetos puramente intencionales" son innegablemente encontrados en ella, es decir, objetos que no pretenden en general tener ninguna correspondencia inmediata con la realidad. Su modo de ser no se deja pensar ni como ser-real psíquico ni como ser-en-sí ideal. Su carácter proposicional reside más bien en un equilibrio particular entre la identidad y la intersubjetividad de la obra –y una pura casi-realidad que Ingarden llama "heteronomía de ser". Su investigación está dirigida hacia una ontología de la obra de arte literaria.

En gran parte sigue a Husserl cuando analiza la complejidad de la obra literaria (sonido, significado, perspectiva esquemática, objetividad presentada) en su estructura (*Aufbau*). Sin embargo, la intención sistemática es manifiestamente la de poner en cuestión el idealismo transcendental de Husserl, especialmente en su formulación tardía. Las estructuras lógicas son tan autónomas en su ser como lo es el mundo externo real (a pesar de todos los aspectos fenomenológicos que ofrecen como objetos intencionales). La obra de arte literaria está no solamente fenomenológicamente sino también ontológicamente estructurada de tal forma que en ella aparecen "objetividades puramente intencionales". Por lo tanto y en contra de Husserl, cuya *Formale und transzendentale Logik*[24] se había publicado a la vez que la primera edición de *Das literarische Kunstwerk*, Ingarden quiere en realidad promover la tarea de una ontología real (*Real-Ontologie*) gracias a su investigación sobre la casi-realidad (*Quasirealität*) del arte, tal

como Hedwig Conrad-Martius la había planteado. Es cierto que esta tarea –a ella se dedica una importante obra ulterior de Ingarden del año 1947-1948 en polaco que trata del "debate acerca de la existencia del mundo"[25]– no es incompatible con el cumplimiento consecuente de la reducción transcendental tal y como la concebía el último Husserl (*infra* p. 98, nota 48). Pero el discurso de Ingarden acerca de un "objeto puramente intencional" al cual corresponde además un objeto aún más real, delata su posicionamiento fuera de la "inmanencia fenomenológica", ya que para Husserl solamente sería legítima una "conversión" del planteamiento transcendental-fenomenológico en uno ontológico. Por eso las preguntas que plantea Ingarden en su contribución al congreso de Krefeld son dirigidas contra la "solución" husserliana del problema del idealismo. Cuando Husserl (*Ideen I*) escribe: "Lo real… en sentido absoluto no es nada…, tiene la esencia de algo que por principio es *solo* intencional" (citado por Ingarden, p. 99[26]) **[123]**, Ingarden lo entiende, pues, en el sentido de aquella heteronomía de ser que él considera por su parte con todo derecho como el modo de ser particular de lo presentado literariamente. No entiende, pues, el idealismo de Husserl como un idealismo transcendental, sino (a pesar de todas las protestas) como un idealismo metafísico (véase Krefeld, p. 197). En mi opinión, no tiene razón.

IV.

Hoy, la verdadera discusión acerca de Husserl tiene que ver con otro estrato de problema, a saber la configuración tardía de la fenomenología de Husserl y sobre todo el texto de la *Krisis*[27]. Siguiendo a A. Gurwitsch, L. Landgrebe ha dado a la doctrina del "mundo de la vida" un acento (bajo el título provocador: "La despedida del cartesianismo"[28]) que ha provocado por su parte un debate renovado acerca del problema[29].

La palabra *Lebenswelt* ("mundo de la vida") ha encontrado en la conciencia contemporánea una resonancia sorprendente. Una palabra (*Wort*) siempre es una respuesta (*Antwort*). ¿A qué respondía la nueva palabra *Lebenswelt*? ¿Cuál es la pregunta a la que esta palabra presentaba una respuesta que fue adoptada por la conciencia lingüística general?

Cuando uno pregunta de esta forma, está claro que no se trata aquí de la pregunta obvia de hasta qué punto el análisis del Dasein de Heidegger publicado en *Sein und Zeit* ha conseguido tener influencia sobre el pensamiento de Husserl o, al contrario, nació de los planteamientos trazados en el pensamiento de Husserl. Es ciertamente indiscutible que el tratado tardío de Husserl, la obra de un sexagenario, tuvo una relación constante

tanto con la obra de Heidegger como con los acontecimientos contemporáneos que obligaron a Husserl a la emigración interior. Sin embargo, donde una palabra nueva aparece, siempre implica más que lo que deja ver una toma de postura consciente. Un deseo objetivo, perseguido tenazmente y compartido por muchos, que no sabía todavía expresarse y que, sin embargo, buscaba desde hacía mucho tiempo una expresión correcta, permite que la arbitraria acuñación conceptual de un individuo se convierta en una palabra. Lo que en realidad había sido buscado y preguntado desde hacía mucho, sobre todo en el pensamiento de Husserl, pudo ser resumido en la palabra *Lebenswelt*.

El concepto opuesto al de "mundo de la vida" y que suscitó su acuñación es, sin lugar a duda, el de "mundo de la ciencia". Ya el primer esfuerzo característico de la investigación fenomenológica de Husserl **[124]** y gracias al cual su preguntar había destacado frente al neokantismo dominante, había sido mostrar que la tarea de la legitimación del conocimiento no apuntó tanto a la del conocimiento científico como al conjunto de nuestra experiencia natural del mundo. En el fondo, el neokantismo nunca se había interesado por ella, ya que la ciencia era para él el modelo de todo conocimiento. La determinación progresiva de lo indeterminado permitió que el objeto del conocimiento en cuanto idea de una tarea infinita señalara el camino a todo el conocimiento y así al neokantismo solamente le podía interesar la legitimación transcendental del "*factum* de la ciencia".

Por el contrario, el esfuerzo fenomenológico de Husserl significó desde el principio un nuevo planteamiento de las tareas. Para Husserl, el ideal del conocimiento no era el dominio constructivo de la realidad, que tiene su ideal en el formalismo matemático de las ciencias de la naturaleza, sino la intuición, el ser-dado (*Gegebensein*) en carne y hueso de lo percibido como tal. Por eso, la "actitud natural" de la conciencia "que vive de forma directa" tenía para él la misma importancia que la convincente evidencia de las deducciones matemáticas. Lo que le interesaba acerca del conocimiento del mundo en la "actitud natural" no era evidentemente ni el *factum* en cada caso encontrado ni tampoco el cumplimiento fáctico en el cual este mismo era percibido, sino únicamente el "fenómeno" en su consistencia esencial y su correspondiente aprehensión esencial por los actos de conciencia. Solo se trataba para él de la legitimación de la validez de ser (*Seinsgeltung*) de lo intencionado en cuanto siendo y, en su método, lo transcendental consistía en que esta legitimación solo podría encontrarse en la reflexión "antinatural" sobre los rendimientos constitutivos de la conciencia. La restricción al fenómeno puro, esta reducción *eidética*, abrió por vez primera la dimensión del preguntar fenomenológico. Pues la necesidad de conocimiento no era realmente satisfecha con la mera distinción entre esencia y hecho y la apelación a la evidencia de lo dado en carne y hueso en la intuición de esencias. La apelación a la evidencia, tal y como se podría emplear de forma natural, no tenía en el fondo más que la legitimación de una fe en

oráculos, como Husserl mismo lo reconoció (Hua VI, p. 192). Para conseguir un conocimiento seguro, se necesitaba claramente de una reducción adicional, una reducción que resaltara en lo dado en una intuición evidente algo cuya inexistencia (*Nichtsein*) era absolutamente absurda e imposible. La necesidad de un conocimiento seguro solo podía ser satisfecha por una evidencia apodíctica en este sentido y solamente a partir de una tal evidencia apodíctica se podía elaborar un orden arquitectónico de las evidencias que satisficiera la pretensión de una filosofía como ciencia estricta. En referencia a Kant y al neokantismo, Husserl llamó a esta reducción adicional reducción *transcendental*, una reducción que tenía su último **[125]** fundamento en el *ego cogito* y, a partir de él, debía posibilitar la constitución, es decir, la legítima deducción de la validez de ser de cualquier ente.

No es necesario explicar ampliamente que con esta idea de la reducción transcendental, Husserl seguía a la vez el modelo cartesiano. Así como Descartes suspendía gracias a la duda universal todo lo tomado por válido, para encontrar una certeza última en el *fundamentum inconcussum* del *ego cogito*, la supresión (*Aufhebung*) de la tesis general de la realidad y el movimiento de la reducción transcendental de la fenomenología husserliana llevaba de la misma manera hacia un ego transcendental originario en cuanto origen de toda donación de sentido y toda validez de sentido.

Por eso, no es la idea sino solo la ejecución por Descartes de la duda universal lo que fue objeto de la crítica de Husserl. Le faltaba el verdadero radicalismo, en la medida en que el yo transcendental que resistía a toda duda era todavía pensado en Descartes como una "parcela del mundo", una *substantia*, y en consecuencia, el camino desde este fundamento de todo conocimiento hacia la legitimación de todo conocimiento del mundo no fue realmente entendido como una deducción transcendental de sentido. Es bien conocido el rodeo por la demostración de la existencia de Dios, es decir por la característica reserva de representaciones de la conciencia del yo, que debería legitimar en Descartes la evidencia del conocimiento del mundo mediado matemáticamente. Esto Husserl lo veía como dogmático. De la misma forma, Husserl hizo más tarde una crítica a la postura fundamental de Kant de la síntesis transcendental de la apercepción y reprochó a la deducción de los conceptos transcendentales del entendimiento su falta de radicalismo.

Esta perspectiva permitió a Husserl en las *Ideen zur reinen Phänomenologie* de 1913 elaborar de forma programática el camino cartesiano de una reducción transcendental y de una investigación universal de los rendimientos constitutivos del yo transcendental, al abrir desde abajo el espacio de una fundamentación para el neokantismo marburguense.

En el cumplimiento de este programa fenomenológico, la pregunta decisiva era la de saber si la reducción emprendida era realmente radical. Esto significa: si todo lo que

poseía validez alcanzaba realmente su legitimación transcendental en el establecimiento, a partir del yo transcendental originario, de los rendimientos significativos de la conciencia, o bien si también en este proceder todavía se introducían de forma inadvertida tesis dogmáticas y hacía así dudosa su justificación y su certeza. Pronto Husserl se dio cuenta de que la supresión general de la posición de ser de la realidad, que él había exigido como contrapartida frente a la conciencia posicional de las ciencias, alcanzaba algo último y resistente en el "*ego* transcendental". Pero este *ego* último era en el fondo algo vacío con el cual no se sabía bien qué hacer. Se dio cuenta en particular de que por lo menos dos **[126]** presuposiciones inadvertidas eran contenidas en este comienzo radical: primero, que el *ego* transcendental contiene el "todos nosotros" de la comunidad humana y que la comprensión transcendental de sí mismo de la fenomenología de ninguna manera planteaba explícitamente la pregunta de cómo el ser del tú y del nosotros se llega realmente a constituir a través del *ego* transcendental, más allá del mundo propio del yo (problema de la intersubjetividad). Segundo, se dio cuenta de que la suspensión general de la tesis sobre la realidad no bastaba en la medida en que la suspensión de la posición solamente concernía al objeto explícito del mentar intencional, pero no a lo cointencionado y a las implicaciones anónimas que son codadas en cada mentar. Pero estas implicaciones se hacen funestas para la radicalidad de la reducción transcendental ya que la crítica al objetivismo de la ciencia presupone la validez del mundo de la vida sin legitimación ni mostración constitutiva (Hua VI, p. 136). De esta forma Husserl llegó a la elaboración de una doctrina de los horizontes que, al final, están todos incluidos en el único y universal horizonte de mundo que abraza a nuestra vida intencional entera.

Fue ya a principios de los años 1920 cuando Husserl emprendió en ambas direcciones una revisión del punto de vista adoptado en las *Ideas* de la reducción cartesiana y se encaminó hacia nuevas maneras de practicar la reducción del *ego* que estarían libres de tales carencias. Así atravesó, en una reducción progresiva, el campo entero del *nos cogitamus*, o sea, el camino de una psicología transcendental para desde ahí alcanzar el *ego* transcendental. Pero de nuevo se descubrió que la "*epojé*" progresiva no bastaba y que el "yo anímico" mismo tenía que someterse a una "*epojé*" universal, a través de la cual cada prejuicio del objetivismo psicológico se hiciera inofensivo. Pero sobre todo reconoció que en todos los anteriores movimientos reductivos de la reflexión transcendental y en todas las críticas hechas al objetivismo de la creencia ingenua en el ser –en la crítica escéptica de Hume y en la demolición crítica del dogmatismo por parte de Kant, así como en la duda de Descartes– la creencia universal en el mundo estaba dada por sentada. Solo se trataba de lo dudoso de esta o de aquella cosa afirmada como siendo, pero justamente tal duda presuponía ya el suelo experiencial universal de la creencia en el mundo.

Así llegó Husserl a la caracterización del mundo de la vida que siempre funciona

como válido, es decir, como mundo predado. Su constitución sería la tarea pendiente y no reconocida hasta entonces del yo transcendental. Puede justificar en una reflexión histórica que esta presuposición de creencia queda necesariamente tapada, ya que ella misma nunca es como tal temática y explícita, sino que acompaña de forma anónima a toda conciencia intencional como una conciencia de horizonte universal.

[127] Una verdadera historia del movimiento fenomenológico debería presentar todo este conjunto de problemas. Obviamente, debería empezar por Franz Brentano. Es ahí donde –apelando, dicho sea de paso, de forma legítima a Aristóteles (*De anima*, 425 b 12 y sig. y *Metafísica*, XII, 9: *en parérgõi*)– se desarrolla una distinción de grandes consecuencias, la distinción entre "percepción interna" y "observación interna". Dicho de otra forma: no toda conciencia es conciencia de objeto, o sea conciencia objetivadora. Cuando, por ejemplo, oímos un sonido, tenemos conciencia de este sonido de forma objetiva ("objeto primario"), pero nuestro oír el sonido no es observado como un objeto aunque tengamos conciencia de ello. Gracias a su demostración de la estructura horizóntica de la conciencia, especialmente la doctrina del horizonte retencional, Husserl refinó de forma esencial esta doctrina de la codonación (*Mitgegebenheit*) de la conciencia interna, superando el papel metodológico clave que desempeñaba la memoria en la doctrina de Brentano. El concepto de intencionalidad de la conciencia, de la constitución del flujo de la conciencia y hasta el concepto del mundo de la vida contribuyen al despliegue de esta estructura horizóntica de la conciencia.

Ya el propio esfuerzo de Heidegger presupone también *esta* superación fenomenológica de la oposición rígida entre conciencia y objeto. Cuando una vez se remitió –creo que era en el año 1924 en Marburgo– a la distinción escolástica entre *actus signatus* y *actus exercitus*, aquello sonó para nosotros como un nueva consigna[30]. El hecho de que existiese, al lado del comportamiento objetivador de la conciencia y de su cumplimiento en la ciencia, una capa más honda en el comportamiento humano y en la experiencia humana del mundo, de la cual la filosofía tenía que ocuparse, respondió a nuestra propia insatisfacción frente al neokantismo. Pero que con esto estaba planteada una tarea ontológica –la de pensar un "ser" que no fuese un ser-"objeto"–, esto solamente se alzó a la conciencia filosófica general gracias a la crítica de Heidegger al concepto de estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*) en *Sein und Zeit*.

Es el mismo complejo de problemas el que está realmente en la base –no de forma histórico-genética: queda sin decidir quién de Husserl o de Heidegger fue el iniciador y quién fue el seguidor[31]– de la convergencia entre la doctrina de Husserl del "mundo de la vida" (que fue designada así por vez primera en *Ideen II*, 1920[32]) y el análisis del mundo de *Sein und Zeit*.

También en *Sein und Zeit* se indica que, en la experiencia del mundo del Dasein, la mundaneidad del mundo como tal **[128]** se queda sin reconocer y debe ser destacada

como un rasgo fundamental propio del Dasein, como un momento estructural existencial del mismo. Vista desde esta perspectiva, la analítica transcendental de la cotidianidad de Heidegger aparece como la continuación consecuente del preguntar de la fenomenología husserliana. Su resultado, la mostración de la autenticidad del Dasein, su estructura existencial de la temporalidad y de la historicidad, se dejó interpretar de hecho como la realización del programa de la fenomenología transcendental hacia el horizonte concreto que es dado con la finitud del Dasein. En la *Husserl-Festschrift* de 1929, Oskar Becker escribía:

> La tendencia de la fenomenología hermenéutica (aunque no de forma exclusiva) va hacia una nueva *concretización* de la fundamental actitud transcendental-idealista de las *Ideen,* en la medida en que muchos horizontes que ahí quedaron sin definir se establecen de forma más próxima, sobre todo gracias a que la *finitud*, no la del sujeto "psicológico", sino también de la subjetividad que es relevante desde la perspectiva fundamental-ontológica, se ve establecida con todas sus consecuencias importantes (muerte, historicidad, "ser-culpable", etc.)[33]

Según Becker, en este aspecto Heidegger se había apoyado metodológicamente en el planteamiento de la fenomenología husserliana cuando aplicó a la ocultación (*Verdecktsein*) de la "pregunta por el ser" la demostración (*Aufzeigung*) de Husserl –a quien *Sein und Zeit* fue dedicado– de que las intencionalidades veladas son necesarias para una reducción transcendental verdaderamente adecuada.

Al mismo tiempo, cuando uno estudia el gran texto de los últimos años de Husserl sobre la "crisis", uno no puede negar que Husserl se había convencido de que el libro importante de Heidegger ya no era un trabajo preparatorio en la dirección que él había planeado. Además, la gran resonancia que entonces encontró el filosofar de Heidegger le pareció a Husserl un síntoma sospechoso. Se le hizo claro cuáles eran los peligros que acechaban a la conciencia contemporánea y cuán fácilmente se podía malinterpretar su propia tarea filosófica. La situación externa es ya muy significativa. Los esfuerzos que hizo durante muchos años para elaborar a partir de sus conferencias de las *Cartesianische Meditationen* –que solamente se habían publicado en francés– una presentación defendible de la fundamentación de la fenomenología no avanzaban[34]. El éxito de *Sein und Zeit* obligó a Husserl a otro tipo de reflexión y así apareció el tratado de la *Crisis*, a consecuencia de las circunstancias de la época, ya no en Alemania sino ¡en Belgrado! ¿Qué había ocurrido? ¿Qué significaba la tematización explícita del mundo de la vida y el intento grandioso de oponer la fenomenología transcendental al objetivísimo de la filosofía tradicional pensada como una totalidad? En la medida en que conozco el material, no puedo aquí apoyar la **[129]** opinión de los que quieren ver en este trabajo tardío de Husserl una "superación" de la fundamentación en el *ego* transcendental y, en este sentido, una aproximación al esfuerzo filosófico de Heidegger.

Se invoca en general el fragmento del verano de 1935 publicado como anexo XXVIII al § 73 de la "Crisis". Es completamente cierto que este texto presenta una especie de motivación autobiográfica para la redacción del tratado de la *Crisis*. Pero ¿en qué consiste esta motivación?

Empieza con la frase: "La filosofía como ciencia, como ciencia rigurosa, estricta, incluso apodícticamente estricta *–el sueño se ha esfumado*". Y más adelante: "Una vez la filosofía creyó ser la ciencia del todo del ente". "Pero estos tiempos han pasado, es la convicción general y dominante. Una corriente de la filosofía que renuncia a la cientificidad, poderosa y constantemente creciente, como la de la increencia religiosa, está inundando la humanidad europea"[35].

Malinterpretamos esas palabras de Husserl si las tomamos como su opinión propia[36]. En verdad, exponen una opinión no compartida por él, una opinión combatida por él como una perdición realmente mortal. Es su viejo combate por la "filosofía como ciencia rigurosa" que le había conducido antaño hacia una delimitación muy precisa frente al historicismo (*Historismus*)[37] (1910), que ahora al final de su vida entra en una nueva etapa. De nuevo el peligro de que todo se convierta en una pregunta acerca de la "visión del mundo" (*Weltanschauung*) y que se considere imposible una verdad científica de lo absoluto lo convoca a una reflexión renovada. "La filosofía está en peligro, esto es, su porvenir está amenazado. ¿No debería esto otorgar un sentido destacado a la pregunta acerca de la tarea presente de la filosofía en un tiempo tal?" Necesitamos pues de la reflexión histórica: es la conclusión que saca Husserl de su comprensión del peligro. Pero de ninguna manera en el sentido de que la gran tarea de la filosofía ha llegado a su final y que se reconoce como un mero sueño. Todo lo contrario. Ciertamente, bajo las condiciones modificadas por el surgimiento del relativismo histórico en la conciencia general, tiene que preguntarse: "¿Qué significado tiene o ha de tener esto para la autorreflexión del filósofo? ¿Su trabajo se ha echado a perder…?" Pero sin lugar a dudas esta pregunta se contestará negativamente. No es que abandonara la idea de una filosofía científica, **[130]** sino solamente la continuación descuidada y despreocupada en lo mismo, que se ahorra una legitimación histórica explícita. Así, el tratado de la *Crisis* refleja una cierta modificación en la confianza anterior de encontrar en un camino directo una fundamentación de la filosofía como ciencia apodícticamente estricta y ciertamente la acentuación sistemática del mundo de la vida implica de alguna forma la conciencia modificada en este sentido. Pero ¿esta modificación consigue su meta? Husserl escribe:

> Ocurre lo mismo que les pasa a los hombres en tiempos de peligro. Por mor de la posibilidad de las tareas vitales emprendidas, hay que dejar quietas en tiempos de peligro estas tareas mismas y hacer lo que puede posibilitar de nuevo para el futuro una vida normal. A continuación pasará en general que la situación vital en su conjunto y, por lo tanto, las tareas vitales originales se han modificado, si no es que al final han perdido por completo su objeto.[38]

¿Cómo aplicar esta afirmación general a la situación específica de Husserl? ¿Sería correcto pensar que la modificación de la situación vital también condujo Husserl a considerar como sin objeto su tarea vital originaria, la fundación de la filosofía en cuanto ciencia apodícticamente estricta? ¿Qué ofrece el tratado de la *Crisis* como respuesta a esta pregunta?

Si consideramos el tratado como un conjunto, entonces el principio de su composición es inconfundible. Se trata de llevar a cabo una reducción transcendental realmente defendible. La larga reseña de la historia del objetivismo sirve ante todo para la puesta de relieve histórica y explícita del programa fenomenológico. Es una "transformación de la tarea del conocimiento" que se consigue gracias a la fenomenología. Para ella, ya no hay ninguna base experimental asumida. Hasta esta creencia universal en el mundo que, como vida reflexiva natural del hombre, soporta todas las bases experimentales en toda puesta en duda del contenido de la experiencia, debe ser suspendida (*aufgehoben*) y encontrar su constitución en el yo transcendental. En este sentido, el método de la fenomenología es, en oposición a todos los métodos científicos, un "método de la ausencia de fundamentación" (*Bodenlosigkeit*), el camino de una "experiencia transcendental" que no es una inducción empírica. En efecto, tiene que empezar ella misma creando cada vez su fundamento. La autorreflexión histórica que emplea Husserl le enseña entonces cómo los intentos de tal reflexión transcendental radical fueron una y otra vez desviados de su propio camino por el objetivismo dominante. Esto no vale solamente para Descartes, Hume, Kant y hasta para el pensador principal del idealismo alemán (¡Fichte!), vale a los ojos de Husserl expresamente también para el desbordamiento de la corriente de motivos cosmovisionales en la obra de Heidegger. El principio de composición **[131]** del tratado de la *Crisis* enseña esto de la forma más clara. En el intento de una fundamentación radical del *ego* transcendental aparecen siempre de nuevo "paradojas serias" cuya solución es indispensable.

"Cuán grande es aquí la tentación de las malas autointerpretaciones y cuánto, finalmente, el éxito efectivo de una filosofía transcendental depende hasta el extremo de la claridad de la toma de conciencia de sí mismo, las siguientes reflexiones lo mostrarán"[39], escribe Husserl al final del § 42 y, de hecho, en la continuación de la reflexión, la "apariencia de ininteligibilidades paradójicas" consiste en la dificultad de mantener el sentido puramente transcendental de la reducción sobre el *ego*. Así, la respuesta de Husserl es: en último extremo es un problema aparente que este yo, que debería funcionar como el origen de toda validez de ser y de sentido, sea él mismo una parte del mundo que solamente en él se constituye. Está en juego aquí el poder de la evidencia de la actitud natural y objetiva que permite a la actitud transcendental estar "constantemente amenazada por malentendidos" (Hua VI, p. 183). El *ego* transcendental no es un yo en el mundo. Reconocer esto y mantenerse firme en ello es la inmensa

dificultad.

Esto se muestra una y otra vez cuando se trata del problema de la intersubjetividad. De nuevo parece legítimo preguntarse: ¿cómo pueden el tú y el nosotros que en sí son yoes adquirir su constitución en un *ego* transcendental? Aunque esta dificultad dio quebraderos de cabeza a Husserl, en ningún momento le alejó de mantener la primacía metódica del *ego* transcendental. En mi opinión, no hay duda de que a los ojos de Husserl se trata de las dificultades que desde tiempo atrás había vislumbrado en la autorreferencia de la fenomenología, es decir, que la fundamentación fenomenológica de toda filosofía en la evidencia apodíctica debía también encontrar aplicaciones en esta fundamentación misma. Según su convicción, estas dificultades habrían conducido a errores funestos en la "Hermenéutica de la facticidad" de Heidegger. El gran trasfondo de la autorreflexión histórica que exige el tratado de la *Crisis* quiere descubrir las razones de aquellos malentendidos. En este sentido, la situación vital en su conjunto y las tareas vitales originarias se han trasformado de hecho para Husserl: la autorreflexión histórica se ha hecho imprescindible. Pertenece a la crítica de la crítica en la cual la reducción transcendental solamente puede completarse. El tratado de la *Crisis* intenta dar una respuesta implícita a *Sein und Zeit*.

Nos preguntamos qué ponen en claro en todo esto el concepto de mundo de la vida y el significado objetivo que se le atribuye. Si es también un problema antiguo de la metacrítica de *Ideen I* que encuentra aquí su expresión, a saber, la ampliación necesaria de la *epojé* hasta el horizonte experimental universal del mundo predado –y como toda reducción transcendental incluye la tarea de una constitución, debe haber por tanto "una **[132]** doctrina pura de la esencia del mundo de la vida"[40]–, entonces no hay duda de que ahora por vez primera el análisis de esta estructura de esencia del mundo de la vida logra su aplicación decisiva: *hace posible la aclaración de los problemas del historicismo*[41]. La relatividad que está presente en el concepto del mundo de la vida aparece de la misma forma en la multiplicidad de los mundos históricos que nos son pre-dados en el conocimiento histórico, es decir, que son *a priori* de un modo parecido a como lo es, frente a todos los conocimientos históricos individuales, el horizonte mundano general en nuestra experiencia presente del mundo. El punto de partida del *ego* transcendental encierra así el conjunto de las posibles "concepciones del mundo" cuya típica (*Typik*) es el objeto de la investigación sobre la constitución[42].

Ahora todas estas relatividades –también la dependencia frente a nuestro propio mundo de la vida que se ha hecho histórico– pierden su desconcertante significado cuando es reconocido el *eidos* "mundo de la vida" como tal y la extensión de sus variantes. El resultado del análisis del mundo de la vida se aclara de forma inequívoca: "Después de todo esto, queda claro que no hay problema sensato imaginable en la filosofía tradicional ni ningún problema del ser imaginable en general que la

fenomenología transcendental no deba encontrar alguna vez en su camino"[43].

Uno podría preguntarse ahora: ¿no debe la compenetración de la reducción transcendental con la autodeterminación histórica, que caracteriza a la obra tardía de Husserl, demostrar también su validez en el análisis fundacional de la autotemporalización, análisis con el cual Husserl había antaño descubierto el fundamento de su fenomenología transcendental? Por lo menos, cabría esperar que saliese de forma clara a relucir la finitud esencial que distingue la penetración histórica del pensamiento husserliano de la dialéctica hegeliana del conocimiento absoluto. De hecho, de la aversión profesada desde siempre por Husserl contra el idealismo especulativo se sigue directamente que la universalidad del mundo de la vida sea pensada solamente como un horizonte universal, de tal forma que la idea de una evidencia adecuada y apodíctica es refutada aquí desde el principio. La idea de una reunión de todo pasado en el presente "absoluto" de un "conocimiento absoluto" se muestra como absurda. Así como el futuro que se difumina en una distancia incierta solo es incluido en el flujo del *ego* como un horizonte infinito, lo mismo vale para el pasado que desaparece en la distancia. **[133]** Husserl saca de forma decidida la consecuencia de una tal historicidad (*Historizität*) absoluta. Escribe:

> La historia universal en el sentido de la idea infinita significa la idea de un mundo proyectado en lo infinito y pensado como continuamente corregido mediante la infinitud de las representaciones del mundo validas fácticamente. (…) A esto pertenece la idea de un pasado histórico infinito que sería corregido en los presentes pasados por el presente en cuanto totalmente determinado… pero ¿qué significaría un futuro infinito? Sería muy sorprendente que el mundo en sí así supuesto pudiera tener un sentido, y ¿cuál?[44].

La cita indica cómo, en el curso de sus pensamientos, Husserl se ve obligado a negar la idea de un mundo en sí como la proyección de una conciencia infinita y, por mor de la infinitud del futuro, a insistir en la finitud radical.

Uno debe preguntarse si esta intuición de Husserl, así como la tendencia hacia la autojustificación histórica que domina en el tratado de la *Crisis,* pone en tela de juicio el fundamento metodológico de la fenomenología transcendental, es decir, la reducción al *ego* transcendental. Para dar peso a esta pregunta, uno podría pensar en el papel que desempeña el concepto de *vida* en el Husserl tardío. Casi parece como si este concepto de la "vida" intentara reemplazar la yoidad del *ego* transcendental. Sin embargo, en Husserl, la "vida de la conciencia" –una expresión que, por cierto, podría tener de Natorp[45] y en la cual resuena una antigua connotación mística– no es ningún estrato independiente del *ego* transcendental. No veo ninguna razón, ni en su exposición de la problemática del mundo de la vida ni en la de la intersubjetividad, para pensar que Husserl estaba en camino hacia una revisión de su punto de partida transcendental-

cartesiano. Como el tratado de la *Crisis* lo justifica en una larga demostración, ambos ámbitos de problemas solamente ofrecen puntos de partida especialmente tentadores, "paradojas" o dificultades constantemente renovadas que inducen a abandonar la postura de la fundamentación transcendental.

La suposición de Schütz –con la cual concuerda Fink (*Royaumont*, p. 268)– según la cual los límites del *ego* transcendental habrían caído ante la problemática de la intersubjetividad[46], es en mi opinión, absolutamente indiscutible. Representa **[134]** precisamente una recaída tal y como Husserl ha intentado evitar con todos sus esfuerzos. Me parece una mera ilusión si se cree encontrar una evolución de Husserl entre la teoría de la intersubjetividad elaborada en las *Cartesianische Meditationen* y las partes respectivas del tratado de la *Crisis*, como consecuencia de que hubiera superado la doctrina según la cual el *alter ego* se constituyese gracias a la empatía transcendental. Lo único que se puede decir es que Husserl ha destacado una primacía metódica del *alter ego*, de la experiencia del "tú", precisamente para la experiencia originaria de la transcendencia del ente como tal. En comparación con la experiencia del "tú", toda experiencia de cosa del así llamado mundo exterior sería una experiencia secundaria de transcendencia. Pero eso no cambia en nada el hecho de que el orden estructural de las evidencias, la estratificación de los rendimientos constitutivos, tenga su base inamovible en el *ego* transcendental. En el tratado de la *Crisis*, se habla sin duda de la originariedad de la comunidad anímica, y el camino de la psicología transcendental que conduce a ella tiene su propio derecho como desarrollo *nos cogitamus*. Pero este estrato de la problemática obtiene de nuevo, según Husserl, su completa fundamentación transcendental en el yo originario (*Ur-Ich*), de tal forma que el camino de la reducción de la psicología transcendental conduce al final hacia el "propio" (*eigentlich*) mundo de la vida.

No es más que una ilusión cuando uno toma, con Fink (*Royaumont*, p. 113), la nueva dimensión que representa el yo originario transcendental –y que realmente, en cierto modo, deja otra vez atrás el horizonte de problemas de las *Cartesianische Meditationen*– por el problema de la intersubjetividad, en tanto que en ella el plural de "*ego*" y "*alter ego*" encuentra su origen. En verdad, la doctrina expuesta en las *Cartesianische Meditationen* de la constitución de la intersubjetividad a través de la empatía transcendental está en completo acuerdo con aquella nueva dimensión. Es caracterizada expresamente como el primer paso que precede al de la constitución del mundo objetivo y de la comunidad de mónadas (§ 50). Por eso no me parece del todo justo en relación con la coherencia de los logros del pensamiento husserliano, cuando uno –como Jean Wahl en el resumen de los resultados del coloquio de Royaumont (p. 429)– afirma que habría dos tendencias en Husserl que se encontrarían una frente a la otra en una tensión fecunda, la una orientada hacia el *ego* transcendental y la otra hacia el

mundo de la vida. En verdad, tal tensión no existe.

Las preguntas verdaderamente abiertas en que desemboca la fenomenología de Husserl no están, tal como lo enseña el tratado de la *Crisis*, en las "dificultades" que surgen con el seguimiento de la marcha transcendental de la reducción. Estas dificultades, Husserl siempre creyó dominarlas. La doctrina del "mundo de la vida" tiene como meta hacer con la reducción algo irreprochable. Donde los problemas siguen abiertos y lo que sigue configurando **[135]** el objeto de la disputa es el nivel de la cuestión fundamental de la constitución, la pregunta acerca del yo originario mismo, esto es, de la autoconstitución de la temporalidad.

¿Cómo explicar que todavía se siga debatiendo acerca del sentido de la "constitución"? No se puede suponer que Fink o Landgrebe, que tan activamente participaron a la filosofía tardía de Husserl, se dejaran enredar en la equivocidad de un planteamiento que presuponía la antigua oposición, precrítica y pretranscendental, entre el realismo y el idealismo. Si alguien pregunta por el lado realista de la fenomenología de Husserl y por ejemplo remite al reconocimiento de los datos hyléticos en Husserl, topará con el vacío. ¿Quién duda, pues, de que Husserl no era un idealista en el sentido de Berkeley?

Esto vale sobre todo para el concepto de constitución. ¿Quién quisiera debatir que el concepto de producción en relación con el objeto de la percepción puede significar otra cosa que la producción de su sentido de validez? Lo mismo vale sin embargo cuando uno toma la intención transcendental de Husserl en serio, también para la constitución del mundo de la vida y el otro yo. La "constitución" no es nada más que el "movimiento de la reconstrucción" que sigue a la reducción cumplida. Así como la reducción es transcendental –esto es, que no significa ningún aniquilamiento real, sino solamente la suspensión de la validez de ser–, la construcción a partir de los rendimientos de la subjetividad no es una producción real de alguna cosa, sino el camino del comprender de todo aquello que debería valer como sentido[47].

Fink ha subrayado en una conferencia muy interesante sobre Husserl en Royaumont que el concepto de constitución se cuenta entre los conceptos "operativos" de Husserl, cuya esencia se caracteriza por no volverse nunca temáticos ellos mismos. Esto es sin duda correcto. Pero ya en Royaumont he insistido en el hecho de que aquella averiguación debía ser reconocida a la vez como un problema del lenguaje transcendental. Ser operativo significa, pues, funcionar de una manera no temática. Esta es precisamente la manera de funcionar de lo lingüístico. En todo caso, no hay ninguna ambigüedad en el sentido conceptual de una palabra cuando ella tiene un origen "mundano". Aunque el concepto de constitución, así como algún que otro concepto husserliano, provenga claramente de un **[136]** comportamiento mundano conocido (el de la "producción") y se emplee en lo transcendental, no significa precisamente producción.

¿Qué debe ser debatido aquí? Roman Ingarden, que en sus observaciones a las *Cartesianische Meditationen* vela con especial cuidado y casi celosamente para que la problemática transcendental de la reducción no derive en una problemática metafísica, y que se opone a que se niegue sin más que los antiguos de Gotinga hayan entendido el giro transcendental de Husserl[48], levanta él mismo objeciones importantes contra el concepto de Husserl de producción en estructuras lógicas. El núcleo del problema se encuentra exclusivamente en la autoconstitución de la temporalidad en la fuente originaria del presente, o sea, en el más profundo estrato de la problemática de la constitución para el cual el *ego* transcendental y el flujo de la conciencia –el origen último de todo rendimiento de constitución– están superados en el sentido de que el flujo del presente vivo, en cuanto fenómeno originario auténtico, se encuentra también en el fundamento de la constitución del flujo de la conciencia. De hecho, solo donde se trata de autoconstitución puede uno preguntar si la constitución no significa también creación.

La edición de los manuscritos de trabajos de Husserl que se encuentran en el archivo de Lovaina es obviamente una tarea a largo plazo. No solamente la datación sino también el ordenamiento del contenido solo son posibles por ahora de forma provisional. <Ahora ayuda algo más la edición de R. Böhm (Husserliana 16).>

V.

En este estado de las cosas, no podría atreverme a decir prácticamente nada sobre los controvertidos problemas de la autoconstitución del "presente originariamente fenoménico" (*urphänomenale Gegenwart*), si no tuviese ante los ojos, gracias el Archivo Husserl de Colonia (doy las gracias a Landgrebe y Volkmann-Schluck), una copia del importante manuscrito C21. Orientándose por este manuscrito, se deja discutir la dirección y el límite de una interpretación especulativa-dialéctica que se aleja de la fenomenología transcendental de Husserl, tal y como se presenta de forma impresionante en Fink.

Parece ser lo propio del nivel originario que no se pueda ya hablar en ningún sentido de **[137]** una actividad a través de la cual su sentido de ser aparecería como unidad de validez. Lo que está siendo (*was seiend ist*) es más bien el mismo flujo transcendental de la consciencia que, en todas estas actividades, en todo hacer productivo, es "yo". Pero él mismo es también constituido, bien es verdad que de una manera pasiva. Obviamente, este discurso acerca del flujo y del yo contiene anticipaciones del todo ilegítimas. De ahí se sigue metódicamente que también ese ser del ego transcendental debe ser puesto entre paréntesis y llevado a la constitución. Solo así llegamos al presente "primitivo" (*urtümlich*). ¿Cómo se experimenta esto que es originariamente fenoménico (*dieses*

Urphänomenale)? Obviamente, gracias a la reflexión que sabe que es lo mismo que aquello sobre lo que reflexiona, y lo sabe en una iteración constante. De esta forma no es ella misma tiempo, pero en ella se constituye el flujo continuo de la conciencia que tiene la forma de ser del tiempo.

Aquí radica el problema. ¿Realmente se piensa que este carácter originariamente fenoménico del *ego* es un mero resultado final de la reflexión transcendental? ¿Esto último no se lleva a cabo en general gracias a esta fenomenalidad originaria (de tal forma que en este sentido habría una "creación")? De hecho, Husserl pregunta: ¿es la fenomenalidad originaria (*Urphänomenalität*) el fundamento originario de la temporalización, el *ego* originario, en la forma del tiempo? Husserl la llama presente, pero en un sentido primitivo, y hemos de atribuirle en consecuencia –a diferencia del *ego* transcendental– una autodonación adecuada. Se plantea la pregunta de si esto no es absurdo. ¿Todo lo dado no está dado a alguien de tal forma que este último es el que recibe y no el que da? Pero claramente, en este estrato profundísimo de la autoconstitución de la temporalidad, ahí donde se trata de la fuente originaria del presente fluyente, se debe suponer una autorreferencialidad que no contiene distinción entre lo donante y lo dado, o bien lo recibido, sino que consiste en un tipo de abarcamiento recíproco, en la medida en que le corresponde estructuralmente a la vida, al *autokinoûn* de Platón. Pero aquí, la doctrina clásica de la *nóêsis noésêos* así como la doctrina del *intellectus agens* encuentran también su confirmación. Este presente originario constantemente fluyente es a la vez un *nunc stans* que co-constituye cada vez sus horizontes temporales de tal manera que funciona como una forma para todo lo que fluye a través de él. Lo que es es una transformación originaria. Pero la transformación originaria no está en ningún tiempo, ya que esta surge en primer lugar en él, al construirse como continuidad de forma en la iterabilidad (*Iterierbarkeit*) ilimitada de la reflexión. No me cabe ninguna duda de que Husserl no ha visto en esta estructura iterativa un fracaso del modo fenomenológico de investigar y él habría rechazado como afenomenológica una elaboración "especulativa" (un poco en el estilo del trabajo de Hohl[49]). Al contrario, la donación de la transformación originaria en la reflexión iterativa es para Husserl un resultado verdadero de la **[138]** "reducción transcendental". No veo cómo debería con eso volverse ambigua la fundamentación metódica de la fenomenología transcendental. La vida originaria sigue siendo un yo originario. A la pregunta muy firme que Hyppolite ha planteado en Royaumont sobre si en Husserl habría un estrato básico que sería carente de yo (*ich-los*), van Breda ha contestado con razón: "Para Husserl, esta solución es impensable" (pp. 323 y 333).

La discusión sobre Husserl parece, pues, esencialmente determinada por el hecho de que la diferencia cualitativa entre las objeciones ingenuamente realistas y las objeciones propias de la ontología fundamental al desarrollo de Husserl hacia el idealismo

transcendental no aparece de forma bastante nítida[50]. Landgrebe, en particular, parece haber dado apoyo al discurso altamente equívoco acerca de un "realismo fundamental-ontológico" (Seebohm, pp. 151 y ss.), por seguir en su crítica tan de cerca la de Heidegger a la indeterminación ontológica de la conciencia transcendental. En todo caso, hay que retener que una "crítica realista" "que va en busca de un ser fundamentalmente independiente de la conciencia" (Seebohm, p. 155) pasa completamente al lado del problema. El tratado de la *Crisis* de Husserl debía haber aportado una claridad definitiva sobre el hecho de que nada puede sustraerse a la universalidad de la reflexión transcendental –*nisi intellectus ipse*.

Solamente se puede justificar este estado de las cosas si uno no se deja superar por la fuerza de la coherencia filosófico-transcendental de Husserl. Es lo que hacemos, sin embargo, cuando resaltamos motivos "realistas" en el problema de la *hyle*, de la intersubjetividad o en cualquier otro problema. De esta manera, la grandeza de la obra de toda la vida de Husserl no sería apreciada.

Es entonces incomparablemente más consecuente seguir a Fink en su intento de llevar más allá de sí mismo el esfuerzo infatigable de Husserl de realizar por fin la reducción transcendental y tomar como punto de partida la imposibilidad esencial de llevarla a su término.

Fink hace de la doctrina de la autoconstitución del *ego* transcendental en el "presente originario" el punto de partida de una crítica fundamental de los caminos transcendentales de la reflexión de Husserl en general. Para eso, pide ayuda a Hegel y a su crítica de la reflexión externa y complementa así la fenomenología con la ayuda de su hermano enemigo, la dialéctica. Sin embargo, siguiendo a Heidegger, la "absoluta inteligibilidad del ser" que reside en el concepto del conocimiento absoluto se mantiene para él inaceptable. De esta manera, también sigue a Heidegger al aplicar a Husserl la interna contrariedad (*Gegenwendigkeit*) de la verdad **[139]** y de la no verdad, del descubrimiento y del encubrimiento (*Entbergung und Verbergung*). El esencial "ensombrecimiento" (*Verschattung*) que está ligado a toda tematización hace al final imposible el intento husserliano de una "fenomenología constitutiva". La falta completa de aclaración en torno al concepto de constitución en Husserl es ella misma un ejemplo de tal ensombrecimiento.

Pero ¿fue realmente el "fracaso" de Husserl en los problemas límites de una fundamentación transcendental lo que, ante todo, dio el nuevo empujón? ¿Es realmente la "hermenéutica de la facticidad" de Heidegger (que respondía a este empujón) solamente una respuesta a una tal problemática transcendental límite, de tal forma que se podría considerar también como otra respuesta la filosofía de la identidad de Hegel, su crítica de la reflexión externa y su superación (*Aufhebung*) dialéctica del "ser" en su "esencia"?

En realidad, existen diferencias fundamentales en el contenido que se anuncian desde bien pronto y que se confirman en el propio planteamiento de Heidegger. Para empezar, la disputa constante sobre la esencia de la percepción. Lo que enseñaba Heidegger con la primacía del "estar a la mano" (*Zuhandenheit*) (y lo que de una manera parecida también hacía valer la recepción de Scheler de motivos pragmáticos) contradice todo el orden de estructuración y de fundamentación de las intencionalidades que se habían establecido en la fenomenología constitutiva de Husserl. Parece que el retorno a la experiencia antepredicativa que emprendió Husserl no se liberó de la estructura predicativa (*Erfahrung und Urteil*[51], p. 62 y § 15 se aferra decididamente contra Heidegger al orden de fundamentación que toma como base la "pura" percepción). ¿No tiene Heidegger razón cuando ve vigente en el orden de fundamentación de Husserl un prejuicio ontológico que, al final, atañe a toda la idea de una fenomenología constitutiva? Es cierto que Husserl siempre puede salir a flote diciendo que cada sentido de ser debe él mismo ser mostrable en el análisis constitutivo. Aun cuando se habla del "Dasein", solamente se puede tratar del *eidos* "Dasein". Toda problemática constitutiva surge precisamente en la autoconstitución de la temporalidad en la cual el último estrato límite es el "presente originariamente fenoménico" que, sin embargo, para Husserl no es "ser" en el mismo sentido que todo lo demás que se constituye como ser. Pero Heidegger quiere decir algo más: "La 'esencia' del Dasein radica en su *existencia*" (*Sein und Zeit*, p. 42). Esta proposición heideggeriana subraya no solamente el carácter extático de la existencia (*Existenz*), sino también la transformación del sentido de la palabra "esencia" que se da con la pregunta acerca de los modos de ser del Dasein. Ya no basta la apelación al carácter eidético del Dasein.

Además, la autopresencia total que radica en el concepto del presente originariamente fenoménico fija todo sentido de ser, hasta el sentido dado a la "historicidad": en efecto, la esencia de la historicidad es "historia del dejar-de-ser de la humanidad finita para el llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas" ("*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*", Hua VI, p. 325[52]), pero para el concepto husserliano **[140]** de fenomenología, es evidente que esta historia tiene un *télos* cuyo conocimiento configura precisamente el sentido de la autorreflexión fenomenológica. Aunque Husserl reconozca la "infinidad" de esta tarea y en esa medida rechace el conocimiento absoluto de Hegel, la teleología sigue siendo determinante (en realidad, a partir de aquí se pueden señalar elementos de una teología filosófica en Husserl: Dios como el *lógos* que "lleva en sí la singularidad ontológica"[53]). Es una consecuencia que se conoce bien a partir de la historia de la metafísica. Confirma que el concepto de ser que domina el conjunto del planteamiento de Husserl es el de la metafísica. Hasta el último estrato, el de la autoconstitución de la temporalidad, se mantiene en este horizonte, como el *autokinoun* o la *nóêsis noêseos*.

No veo posibilidad de apelar a la doctrina de Heidegger de la reciprocidad (*Ineinander*) del descubrimiento y del encubrimiento, ya que la doctrina heideggeriana de la "contrariedad de la verdad" no radica en absoluto en la orientación transcendental-filosófica de la reflexión. Por eso no encuentra de ninguna manera su mostración en la paradoja de la autoconstitución del presente originario en cuanto fundamento del *ego* transcendental. Es más bien la esencia de la metafísica, la verdad en cuanto desvelamiento (*Entborgenheit*) y el ser en cuanto presencia de lo presente, lo que todavía determina la pregunta transcendental de Husserl. Frente a ella Heidegger reconoce qué velamiento (*Verdeckung*) está necesariamente unido a esta experiencia que piensa el ser como el ente, es decir, el velamiento de esto que hace posible ante todo el ser-desvelado (*Entborgensein*) del ente en cuanto ente y con ello de esto que llamó la "diferencia ontológica". De esta forma, se le presentó la reciprocidad del descubrimiento y del encubrimiento como el sentido originario de la verdad. De la misma forma que el ser no es la mera presencia, sino el "claro" (*Lichtung*) mismo, la verdad se muestra, en la dimensión originaria de la "pregunta acerca del ser" –sobre la cual en la metafísica se ha tomado siempre ya una decisión previa de tal forma que ya no se puede plantear–, como un acontecimiento.

No creo que constituya un avance el que se intente ahora combinar, de una manera dialéctica, la orientación del planteamiento de Heidegger con la problemática husserliana de la autoconstitución de la temporalidad. Es lo que hacemos sin embargo cuando uno (con Fink) entiende con "finitud" solamente el límite de la total objetivación (*Vergegenständlichung*) que, de su lado, presupone (con la filosofía de la identidad) el todo no objetivo. Desde un punto de vista ontológico, uno se está aferrando de esta manera a la intención propia de la objetivación. La esencia de la dialéctica consiste en no poder licuar únicamente lo sólido, romper únicamente lo fijo. Es un invento eleático. La reciprocidad del descubrimiento y del encubrimiento, de la presencia y de la ausencia, que Heidegger buscó pensar, no es, en este sentido, "dialéctica" y no es pensada como una experiencia-límite de **[141]** "un presente primitivo" y de verdad "absoluta", sino como ser y verdad. El olvido del ser no es el olvido del mundo.

Si esto es correcto, la tarea filosófica frente a la fenomenología transcendental de Husserl no consiste en una superación dialéctica de la "inmanencia fenomenológica", sino en la confrontación permanente con el modo de investigar de la fenomenología. Pero tampoco permite el planteamiento heideggeriano un desarrollo dialéctico. Consigue más bien un retorno constante hacia el ideal de la mostración fenomenológica, aunque la idea de una "fundamentación última" y, con ella, de una investigación sistemática sobre la constitución fracase por culpa de sus prejuicios ontológicos. El concepto de ontología fundamental que se ha generalizado en el uso lingüístico, caracteriza mal el camino de Heidegger y su coherencia. Hace inmediatamente pensar en una forma distinta de

fundación o de fundamentación última de la filosofía que competiría con la "reducción transcendental" intentada por Husserl. Como si la "proposición del fundamento" y la idea de la fundación misma no estuviesen puestas en tela de juicio, y como si la versión transcendental que dio Heidegger de *Sein und Zeit* no hubiese resultado insuficiente en cuanto a la tarea precisa de fundamentar el ser a partir del tiempo (*Brief über den "Humanismus"*, p. 17[54]).

Si se quiere tomar en serio la finitud en cuanto base de toda experiencia de ser, me parece esencial que se niegue toda ampliación dialéctica. Es ciertamente "convincente" que la finitud sea una determinación privativa del pensamiento y, como tal, presuponga la infinitud del mismo modo que la "inmanencia fenomenológica" presupone su contrario, la transcendencia o que la historia (de otra manera) presupone la naturaleza. ¿Quién lo negará? Pero creo que hemos aprendido de una vez por todas gracias a Kant que tales caminos "convincentes" del pensamiento no nos pueden proporcionar conocimiento posible a los seres finitos que somos. La dependencia de una experiencia posible y la demostración gracias a ella sigue siendo el alfa y la omega de todo pensamiento vinculante.

La base de tal demostración está hecha de verdadera universalidad y, si se nos permite hablar así, es infinita de una manera finita. Todos los caminos de nuestro pensar son dependientes del lenguaje.

De esta forma, el problema del *lenguaje* aparece finalmente en el centro. Para Husserl (como para la ontología griega y el empirismo inglés) era una seducción del pensamiento, para Bergson el "hielo de las palabras"[55] que cubría el flujo viviente, incluso para Hegel, más una preformación del *logos* que su perfección. Es sorprendente en qué escasa medida está pensado en general el problema del lenguaje en la fenomenología, tanto en Husserl como en Scheler.

[142] No es como si Husserl no hubiese divisado un campo de problemas en esto. Surge de forma ineludible el hecho de que la formación lingüística es una esquematización de la experiencia del mundo. Y en el minucioso trabajo descriptivo de la fenomenología, la búsqueda de maneras de hablar y de locuciones usuales desempeña con razón un papel práctico importante –un punto de convergencia por cierto con la actual analítica anglosajona de la cual hablaremos más adelante. Obviamente, el orden estructural de los rendimientos intencionales que establece Husserl –de forma completa después del descubrimiento de las intencionalidades anónimas que estructuran el "mundo de la vida"– incluye el lenguaje. Para él, el lenguaje es un rendimiento "de alto nivel". Pero el *próteron pròs hemãs* en que consiste solo se describe de forma excéntrica[56].

Esto también, me parece, caracteriza un límite de la tarea de la investigación fenomenológica. Reconocerlo ya significa haberlo adelantado.

Desde la tradición fenomenológica, Heidegger es, pues, el primero (aunque no de

inmediato con toda fuerza), seguido de Hans Lipps[57], en otorgar al lenguaje la posición central que caracteriza el planteamiento contemporáneo de la filosofía –y esto no solamente entre los numerosos epígonos de la filosofía transcendental, en la fenomenología o en Heidegger, sino también en el ámbito del pragmatismo y del positivismo anglosajones.

De ahí que se tenga que prestar alguna atención, para terminar, a la convergencia notable que ha surgido de tradiciones tan opuestas como la de la fenomenología transcendental y de la lógica anglosajona[58]. W. James había ya sacado, como bien mostró Linschoten[59], un lado positivo a las conexiones entre intención y lenguaje (al "hiato de la palabra"). Pero solamente gracias a la obra de Ludwig Wittgenstein –que se puede apreciar cada vez más gracias a la edición en Suhrkamp–ha surtido, primeramente en Inglaterra, su verdadero efecto. En Wittgenstein, el problema del **[143]** lenguaje se sitúa desde el comienzo en el centro. Pero ahí también solamente alcanza su plena universalidad filosófica en el curso de su maduración intelectual.

Su primer esfuerzo fue el intento de la crítica "lógica" del lenguaje que haría desaparecer problemas de la filosofía como embrujamientos del lenguaje. Este intento lo había hecho en 1921 en el *Tractatus*[60] al buscar desarrollar la doctrina neopositivista de las proposiciones elementales gracias a una simbólica lógica coherente (*Tractatus*, 5. 475) hacia una "lógica que abarca todas las cosas y que refleja el mundo" (5. 511). Un lenguaje que "impide cualquier error lógico" (5. 4731) parece posible en cuanto lenguaje de signos fundado convencionalmente –con lo cual Wittgenstein no era positivista en el sentido que hubiera pretendido solucionar así "nuestros problemas vitales". "Naturalmente hay cosas inexpresables. Esto se muestra, es lo místico" (6. 522). Pero eso no era más que el revés místico de su nominalismo extremo. Como nos parece hoy, la contienda entre Husserl y la Escuela de Viena en pos del verdadero positivismo habría ido en contra de ambos. La autocrítica de Wittgenstein dentro de la crítica vienesa del lenguaje se ha movido en una dirección parecida a la de la crítica ontológica de Heidegger dentro de la fenomenología. El modo de presentar de Wittgenstein, extrañamente casuístico, que muy pocas veces menciona nombres –en el "Tratado" fueron Frege y Russell, en las "*Untersuchungen*"[61] ocasionalmente W. James (*PU* I, 342, 413, 610; II, xi)–, hace difícil su aplicación directa a los problemas de la fenomenología. Pero que la crítica al psicologismo de Husserl fue también cumplida por la crítica del lenguaje de Wittgenstein –"El referirse a algo no es una vivencia"[62] (*PU* II, xi), "El significado no es la vivencia que se tiene al oír o al pronunciar la palabra" (*ibid.*, vi)– es tan evidente como el hecho de que Wittgenstein no tiene nada que ver con la reducción transcendental de Husserl y que critica explícitamente su doctrina de la "unidad ideal" del significado, aunque sea sin nombrarlo. Pero lo verdaderamente sorprendente es que la autocrítica de Wittgenstein toma una dirección parecida a la de la evolución de la fenomenología.

En el *Tractatus* (y en los "diarios" conservados que se publican por primera vez en la edición alemana), el sujeto *representante* es desenmascarado como una superstición, pero solamente a favor del sujeto *práctico*. "El sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo" (5. 632, 641) o mejor dicho, su requisito. Esto es todo muy poco claro y suena a Schopenhauer. No es más clara la manera que tiene Wittgenstein de conseguir ir del idealismo hacia el realismo pasando por el solipsismo (véase la entrada en el diario del 15 de noviembre de 1916).

Estos asuntos que suenan a obsoletos ya no se encuentran en la obra tardía. Ahí, el lenguaje en su esencial finitud llega al centro. Así como Heidegger hizo valer antes que "la verdad no es la verdad del enunciado" **[144]** y asentó el "existenciario" de la comprensión (y sus objetos) sobre una base completamente distinta a la de la lógica y la ciencia objetiva, de la misma forma las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, que había preparado para su publicación poco tiempo antes de su muerte (1956), critica a su manera el ideal de un "lenguaje lógico" igualmente a fondo y sacude en realidad con esto todo el presupuesto nominalista de la crítica del lenguaje. Hoy todavía la crítica del lenguaje sigue buscando liberar el pensamiento del embrujo del lenguaje. Pero Wittgenstein había reconocido entretanto que la idealización lógica del lenguaje a la cual aspiraba su *Tractatus* estaba en contradicción con la misma esencia del lenguaje. Ve entonces que cada proposición de nuestro lenguaje "está en orden tal y como es. Esto significa que no *aspiramos* a un ideal…" (PU I, 98). Vaguedad e indeterminación de los conceptos merman tan poco su utilización que podemos preguntar al revés si el lenguaje funcionaría del todo a base de univocidad y si podría en general consistir en conceptos unívocos.

La "esencia" del lenguaje no se sitúa en la superficie, tal y como intenta tomarlo en cierto modo cartográfico una "lógica de la proposición". Wittgenstein pregunta: ¿qué *es*? (*ibid.*, 92). Esto significa: ¿qué es realmente en su efectiva vitalidad? Su concepto rector es ahora el del "juego de lenguaje". En el jugar del juego, en el uso de la palabra que tiene lugar en el trato cotidiano, todo está en orden. El reconducir todas las proposiciones a una "proposición en sí" o a una forma del juicio introdujo una hipostasis falsa en el juego de lenguaje correspondiente que se juega en el mandar y en el obedecer o en la exclamación y en su comprensión (*ibid.*, 27), resumiendo, en las formas lingüísticas de vida. Se trata de "aceptar" lo comprensiblemente dicho. También los juegos de niños son de tal forma que no podemos poner en cuestión sus reglas establecidas a partir de algún conocimiento superior. Del mismo modo que los juegos de los niños, los juegos de lenguaje conocen reglas imprecisas o variantes (*ibid.*, 83). En cada caso, el "aspecto" en el que se muestra algo –en el ver y decir–, la manera con que "oímos" una palabra en un significado determinado (*ibid.*, 534) está ahí de forma tan inmediata como la función de una cosa acordada en un juego de niños.

Se trata, pues, de que uno se traslade al uso vivo del lenguaje y que evite los "problemas" de embrujamiento que trae el lenguaje. En este sentido, la vieja tendencia de la crítica del lenguaje se mantiene del todo. Pero no se dirige hacia el lenguaje que está jugando como tal, sino hacia el punto muerto lingüístico, lo que significa hacia la trasferencia falsa que se efectúa entre un juego de lenguaje y otro, como de la física a la psicología[63]. Sobre todo la falsa hipóstasis de los "procesos internos" (que se encuentra en las costumbres intelectuales de la psicología) **[145]** es perseguida en innumerables variaciones en las *Philosophische Untersuchungen*. Aquí se debe reconocer un cierto acuerdo con la crítica fenomenológica y se pensará que la herencia de Franz Brentano en Viena puede haber influido en Wittgenstein también. Encontramos ya en Brentano, como lo subrayamos antes, la crítica a la observación objetificadora/objetivizante.

Mientras tanto, el alcance del planteamiento wittgensteiniano va mucho más allá de una desdogmatización de una psicología empírica.

Al final, Wittgenstein mismo advirtió de eso: "Para la matemática es posible una investigación totalmente análoga a nuestra investigación de la psicología" (*PU* II, xiv) – ¡Una investigación que no sería una logística (*Logistik*)![64] "Trataría" obviamente los problemas de los fundamentos de la matemática –"como una enfermedad" (*PU* I, 255)– y los problemas de la "objetividad y realidad de los hechos matemáticos", tal y como los matemáticos que filosofan los consideran. Lo mismo podría decirse también –quizás sin acentuarlo de forma tan terapéutico-catártica– del punto de vista fenomenológico, véase el análisis de la "existencia matemática" de Oskar Becker (*Jahrbuch für Phänomenologie*, Bd. VIII[65]). Y ¿qué podría ser más cercano al Husserl tardío y a su interés por el mundo de la vida o a la analítica del Dasein cotidiano de Heidegger que la afirmación siguiente?: "Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo porque siempre se tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre" (*ibid.*, 129).

Es cierto que todo esto solamente son convergencias en el objeto de la crítica y no en la intención positiva propia. Para Wittgenstein, el concepto mismo de "intención positiva" sería altamente sospechoso. En el Wittgenstein tardío también, siempre se trata de la pura desmitologización de la gramática –pensemos en Nietzsche. Por eso, un lenguaje ideal lógico ya no es la meta, ya que tal lenguaje se revela a sí mismo como dominado por una suposición mitológica. Como si hubiese objetos y pensáramos después cómo llamarlos –un "proceso oculto" (*ibid.*, 38). "Los nominalistas cometen el error de interpretar todas las palabras como *nombres* y, por lo tanto, no describen realmente su aplicación". Mientras en el *Tractatus* todavía se consideró como positiva una mera descripción de los elementos primordiales, se cita ahora un pasaje característico del *Teeteto* de Platón según el cual las letras y los sonidos, los verdaderos átomos del

discurso, son indefinibles. Ahora, sin embargo, Wittgenstein continúa con un gran "pero", y la teoría del lenguaje nominalista de Agustín le sirve como punto de partida crítico para su autocrítica. Nos surge la pregunta de saber si no hubiera podido aprender algo de la *crítica* platónica de la teoría ya citada del *Teeteto*, es decir, de la "dialéctica" de Platón.

[146] En vez de esto, Wittgenstein quiere alcanzar gracias a sus juegos de lenguaje una claridad tan completa acerca del uso del lenguaje que "los problemas filosóficos deberían desaparecer *completamente*" (*ibid.*, 133). La meta sigue siendo la misma: eliminar las palabras o signos "sin significado" (*Tractatus*, 6. 53). Sin embargo, Wittgenstein persigue ahora la meta sin prejuicios nominalistas cuando pide aceptar el "uso" del lenguaje y solamente esclarecer los errores que aparecen cuando el lenguaje *no funciona*, "marcha en el vacío" (*PU* I, 132), "hace fiesta" (*ibid.*, 38). Un ejemplo: "Puedo saber lo que el otro piensa, no lo que yo pienso. Es correcto decir: «sé lo que piensas», y falso: «sé lo que pienso»" (*PU* II, xi).

Filosofía, pues, como crítica del lenguaje, como "doctrina del lenguaje", es una autocrítica de la filosofía; se puede decir también: es una autocura de heridas autoinflingidas, de la misma forma que el *Tractatus* ya había proclamado su autosuperación (*Selbstaufhebung*) (6. 53, 54). ¿No debería ser necesario, sin embargo, definir de manera menos negativa la empresa filosófica, también la de la teoría del lenguaje? Al final ¿no necesitan los concepto de "uso" y de "aplicación" de las palabras, de lenguaje como "actividad" o como "forma de vida" también por su lado, hablando con Wittgenstein, de una cura? A veces, se manifiesta algo parecido en Wittgenstein mismo, así: "A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no solo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios" (*PU* I, 242). Quizás el terreno del lenguaje sea, pues, no solamente el campo de reducción para todas las insensateces filosóficas, sino él mismo un conjunto de interpretaciones correspondiente que se debe, desde los días de Platón y de Aristóteles hasta hoy, no solamente aceptar, sino siempre de nuevo pensar a fondo. Aquí, la reducción transcendental-fenomenológica de Husserl me parece –a pesar de todo idealismo reflexivo– más libre de prejuicios que la autorreducción de Wittgenstein. En contra de los dos, hay que reconocer que estamos todavía y siempre "de camino al lenguaje"[66].

[1] *En las notas a pie de página de este capítulo se recogen entre corchetes simples* ([…]) *las notas de los traductores y entre corchetes oblicuos* (<…>) *las pocas anotaciones que Gadamer introdujo en la publicación de sus* Gesammelte Schriften *y que están indicadas en el original con corchetes simples.*

[El texto que aquí aparece es la traducción del escrito *Die phänomenologische Bewegung* tal y como aparece en el volumen 3 de los *Gesammelte Schriften* de Gadamer (*Neure Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1987, pp. 105-146), una versión ligeramente distinta a la originalmente publicada en *Philosophische Rundschau* (1963/11, pp. 1-45) y retomada en la obra *Kleine Schriften III: Idee und Sprache: Platon, Husserl, Heidegger*, Tubinga, Mohr, 1967, pp. 150-189. Para realizar la traducción, hemos consultado las versiones existentes en inglés ("The Phenomenological Movement", en *Philosophical Hermeneutics*, trad. David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 130-181; republicado en *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy,* Volume 5, eds. D. Moran y L. E. Embree, Londres, Routledge, 2004, pp. 5-43) y en italiano (*Il movimento fenomenologico*, trad. Corrado Sinigaglia, Roma, Laterza, 1994).]

[2] [Friedrich Gundolf, *Goethe*, Berlín, Bondi, 1916; Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlín, Bondi, 1927.]

[3] [Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle an der Saale, Niemeyer, 1913 (*Husserliana*, La Haya, Martinus Nijhoff (*en adelante Hua*), tomo III/1, 1950 (ed. W. Biemel), 1977 (ed. K. Schuhmann); trad. esp. José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949.]

[4] [*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913/1, pp. v y vi. En el texto original, Husserl escribe *Wesenseinsichten* y no *Wesens-Einsichten*.]

[5] [Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 volúmenes, Berlín, Weidmann, 1868-1913.]

[6] [*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, ed. R. Boehm, 1969; trad. esp. Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.]

[7] [Karl Barth, *Der Römerbrief*, Berna, H. a. Bächlin, 1919; trad. esp. Abelardo Martínez de la Pera, *Carta a los romanos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.]

[8] [Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, Springer, 1919; trad. esp. Mariano Marín Casero, *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.]

[9] [Karl Jaspers, *Philosophie*, 3 tomos, Berlín, Springer, 1932; trad. esp. Fernando Vela, *Filosofía*, 2 tomos, Madrid, Revista de Occidente, 1958 y 1959.]

[10] [Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927; trad. esp. José Gaos, *El Ser y el tiempo*, México, FCE, 1951 y Jorge E. Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.]

[11] [Las cartas de Vincent van Gogh a su hermano se publicaron por primera vez en alemán en el año 1914, en la editorial Paul Cassirer en Berlín.]

[12] [Los volúmenes de la obra completa de Dostoievski fueron publicados en alemán en la editorial Piper entre 1906 y 1919.]

[13] Cfr. la descripción de aquella actitud fenomenológica en O. Becker, "Zwei phänomenologische Betrachtungen zum Realismusproblem", en *Lebendiger Realismus. Festschrift für Johannes Thyssen*, Bonn, H. Bouvier, 1962.

[14] Herbert Spiegelberg ha visto esto correctamente en su introducción histórica a la fenomenología *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (*Phaenomenologica*, 5 y 6, La Haya, Nijhoff, 1960). En general esta presentación en dos volúmenes se merece pleno reconocimiento en cuanto proporciona informaciones significativas acerca de algo pasado, gracias a un trabajo escrupuloso y científico. El autor era cercano al círculo de Múnich, en particular a Alexander Pfänder, y es normal que el retrato que presenta sea determinado en parte por este. Por esto tengo importantes objeciones contra unas de sus acentuaciones. Sin embargo, en mi ensayo en *Philosophisches Rundschau* 11 (1963), pp. 1-45, me he confundido varias veces considerando como suyas unas opiniones críticas, como por ejemplo respecto del lema "a las cosas mismas" y acerca de la "reducción fenomenológica". [Gadamer hace referencia aquí a la primera versión de este mismo texto.]

[15] Cfr. sin embargo a este respecto la dura protesta de Ingarden contra esta afirmación demasiado sumaria hecha por van Breda en Royaumont (*Husserl. Cahiers de Royaumont*, París, Ed. de Minuit, 1959, pp. 329 ss.; en adelante *Royaumont*).

[16] Cfr. por ejemplo su introducción –que hoy parece inevitablemente anacrónica– a la *Psicología desde el punto de vista empírico* de Brentano en la *Philosophische Bibliothek* (F. Meiner, reimpresión 1955).

[17] [Paul Ferdinand Linke, *Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart. Wege zu ihrer Überwindung*, Múnich, Reinhardt, 1961.]

[18] [Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer, 1900-1901 (Hua XVIII y XIX, eds. E. Holenstein y U. Panzer, 1975 y 1984); trad. esp. Manuel M. Morente y José Gaos, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1929.]

[19] [Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, Halle, Pfeffer, 1891 (Hua XII, ed. L. Eley, 1970).]

[20] Cfr. H. Lübbe, "Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)", en H. Höfling (ed.), *Beiträge zu Wissenschaft und Philosophie. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburstag*, Múnich, Francke, 1960, pp. 161-184.

[21] [Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956; trad. esp. León Mames, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Caracas, Monte Ávila, 1970.]

[22] [Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn, Cohen, 1929; trad. esp. Gred I. Roth, *Kant y el problema de la metafísica,* México, FCE, 1954.]

[23] *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Halle, Niemeyer, 1931, 2ª ed. 1960.

[24] [Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Niemeyer, 1929 (Hua XVII, ed. P. Janssen, 1974); trad. esp. Luis Villoro, *Lógica formal y lógica transcendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, UNAM, 1962.]

[25] Entretanto, en una edición alemana: *Der Streit um die Existenz der Welt*, Tubinga, Niemeyer, 1964-1974. Aquí, contra el planteamiento transcendental-constitutivo de Husserl, Ingarden diferencia explícitamente el suyo como uno metafísico.

[26] [Hua III/1, § 50, p. 106; trad. esp. p. 115. La cita no habla de "lo real" (*das Reale*) sino de la realidad (*Realität*).]

[27] [*Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, ed. W. Biemel, 1954; trad. esp. Julia V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, México, Folios, 1984 (reeditado Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008); Jacobo Muñoz y Salvador Más, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991.]

[28] Cf. L. Landgrebe, "Husserls Abschied vom Cartesianismus", *Philosophische Rundschau*, 1961/9, pp. 133-177 [reeditado en *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, G. Mohn, 1963; trad. esp. M. A. Presas, *El camino de la fenomenología. El problema de la experiencia originaria*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968] y el trabajo de A. Gurwitsch, "The Last Work of E. Husserl", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1956/16, pp. 380 y ss. [reeditado en *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Vol. II. Studies in Phenomenology and Psychology*, ed. F. Kersten, Dordrecht, Springer, 2009].

[29] La siguiente discusión de la problemática del "mundo de la vida" fue presentada ya en noviembre de 1960 en Colonia y en junio de 1961 en Berlín. <Cfr. ahora: "La ciencia del mundo de la vida", *infra/supra*, pp. 147 y ss. del original.>

[30] [La única referencia existente a esta distinción en la *Gesamtausgabe* de Heidegger aparece en su tesis de habilitación de 1915, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus,* GA 1, Fráncfort, Klostermann, 1978, p. 371.]

[31] Al final, la pregunta está planteada al revés. La observación de Heidegger en *Sein und Zeit* (p. 38) atestigua el préstamo "liberal" de manuscritos por parte de Husserl. Tal actitud de Husserl sería impensable si entonces el mismo Husserl hubiera encontrado inadecuado el intercambio de lo propio y en general el planteamiento del dar y tomar entre él y Heidegger.

[32] Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, ed. M. Biemel, 1952, pp. 372 ss. (Anexo XIII) [trad. esp. Antonio Zirión, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 2005, pp. 428 ss.]

[33] O. Becker, "Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Ergänzungsband), Halle, Max Niemeyer, 1929, p. 39.

[34] [Las *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, una serie de conferencias dadas en la Sorbona en febrero de 1929, se publicaron en 1931 (París, A. Colin) en una traducción francesa de Emmanuel Levinas y de Gabrielle Peiffer. Una versión reelaborada se publicó en alemán en 1950 (La Haya, Martinus Nijhoff; ahora: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana* (en adelante Hua), tomo 1, ed. S. Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973). Existen varias traducciones al español: una incompleta de José Gaos (El colegio de México, 1942; completada por Miguel García-Baró, México, FCE, 1985), una de Mario A. Presas (Madrid, Ed. Paulinas, 1979; Madrid, Técnos, 1986) y una de Antonio Zirión (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988).]

[35] [Hua VI, p. 508.]

[36] Así recientement Landgrebe, *Philosophische Rundschau*, 1962/9, p. 157. Hay que resaltar sin embargo que H. Spiegelberg (p. 77, nota 2) interpreta correctamente el texto en cuestión: "He was speaking in bitter irony about the times, not about himself" ("Hablaba de los tiempos con una ironía amarga, no de sí mismo"). <Que Landgrebe como Fink antes y finalmente todavía Bollnow (¡recientemente en una carta privada a mí de 1986!) tardan en reconocer las evidencias claras del texto se explica por el hecho de que buscan pensar más allá de Husserl, animados por Heidegger, por Dilthey o por otros papeles más tardíos de Husserl mismo. Véanse *infra* "La actualidad de la fenomenología husserliana", especialmente pp. 161 ss.>

[37] [Cabe subrayar que Husserl habla en sus obras, sobre todo en el artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft* de 1911, de *Historizismus* y no de *Historismus*, al contrario de los demás autores de su época (Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel, Troeltsch, Meinecke, etc.).]

[38] [Hua VI, p. 510.]

[39] [Hua VI, p. 156; trad. esp. modificada Julia V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 195.]

[40] [Hua VI, p. 144.]

[41] <Lo que aquí paso por alto es que el *eidos* "mundo de la vida" como invariante en todos los mundos de la vida "relativos" se mantiene y también define precisamente el marco eidético para la ciencia de la naturaleza empírica. Aquello era en efecto el significado originario del "mundo de la vida" como opuesto del "mundo de la ciencia" –cfr. *supra*, p. 81 y ss. (de la paginación original).>

[42] Cfr. la carta de Husserl a Levy-Brühl (en Spiegelberg, *op. cit.*, pp. 161 y sig.). Sería sin embargo un error si se relacionase, a causa de esta carta, la doctrina mencionada solamente con el mundo mítico-mágico y no también con todo mundo "ajeno" y ante todo con el mundo histórico.

[43] [Hua VI, p. 192.]

[44] [*Ibid.*, p. 501. Texto ligeramente modificado por Gadamer.]

[45] De la *primera* edición de la *Einleitung in die Psychologie* (1886) [La primera edición de *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (Friburgo, Mohr) es en realidad de 1888.]

[46] Cf. A. Schütz, "Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl", *Philosophische Rundschau*, 1957/5, pp. 81-107, aquí pp. 105 ss. Cf. también las actas del tercer *Colloque International de Phénoménologie* en Royaumont, abril de 1957. Entretanto, M. Theunissen ha investigado el problema en un análisis amplio y sistemático, *Der Andere [Studien zur Sozialontologie der Gegenwart]* (Berlín, [Walter de

Gruyter], 1965). Su análisis va desde la "soledad" de la fenomenología transcendental hasta el fracaso de la filosofía a causa del "otro" como tal –una refutación de la inmanencia transcendental-fenomenológica dirigida hacia los principios y que no pretende ser una interpretación inmanente de Husserl. [En cuanto al acuerdo con Eugen Fink, cf. "Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl", en *Royaumont*, p. 268; ahora: "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", *Nähe und Distanz*, Friburgo, Alber, 1976.]

47 He insistido en Royaumont sobre el hecho de que el sentido de la palabra "constitución" va ya en esta dirección. Constituir no significa "producir", sino poner en una condición, lograr algo, así como también en la diferencia de Kant entre constitutivo y regulativo. Esta determinación es ciertamente formulada desde un punto de vista ingenuo y no fenomenológico. La diferencia entre ser y sentido de validez, estrictamente hablando –como Fink dice de forma correcta–, no tiene absolutamente ningún sentido en la esfera de la inmanencia fenomenológica. Pero si por eso se considera ambiguo el controvertido concepto de constitución, ya que contiene también el sentido auténtico de creación, como Fink siempre vuelve a subrayar, entonces uno mismo se fundamenta en un tal concepto ingenuo y realista y, según mi opinión, debe aguantar ser puesto a prueba ante el texto de Husserl.

48 Cfr. la nota 15 de la p. 72. Las reflexiones contra la "producción" de estructuras lógicas –dicho de otra forma: su subsistencia en su "ser-en-sí ideal" a diferencia de una tal estructura "ontológico-heterónoma" como en el caso de una "obra de arte literaria" (cfr. *supra*, p. 122)– delatan ciertamente que el idealismo transcendental de Husserl no es compartido por I[ngarden]. A eso corresponde que él (*Das literarische Kunstwerk*, 2ª ed., capítulo XIII) no considere que las "preguntas penosas" que Husserl plantea en *Formale und transzendentale Logik* (Hua XVII, p. 230) sean resueltas por Husserl con la ejecución consecuente de la reducción transcendental (cfr. también explícitamente ["Allgemeine Thesen in Husserls Phänomenologie", en *Husserl et la pensée moderne. Actes du Deuxième Colloque international de Phénoménologie. Krefeld, 1-3 novembre 1956*, eds. H.-L. Van Breda y J. Taminiaux, La Haya, Nijhoff, 1959], pp. 190 y ss.).

49 Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Friburgo, Alber, 1962.

50 Esto vale también en cierta medida de la defensa, por lo demás excelente, que presentó Thomas Seebohm de la coherencia con la cual Husserl elaboró su idea de la fenomenología transcendental. Cfr. *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transcendental-phänomenologischer Ansatz* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 24, Bonn, Bouvier, 1962).

51 [Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. L. Landgrebe, Praga, Academia, 1939; trad. esp. Jas Reuter, *Experiencia y juicio. Investigación acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM, 1980.]

52 [Trad. esp. Peter Baader, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 92.]

53 H. Hohl, *loc. cit.*, p. 85.

54 [*Wegmarken*, GA 9, pp. 327-328; trad. esp. Helena Cortés y Arturo Leyte, "Carta sobre el 'Humanismo'", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 270.]

55 [Cfr. H. Bergson, "Le bon sens et les études classiques" (1895), París, Éditions de l'épervier, 1947, p. 37; republicado en *Mélanges*, París, PUF, 1972, p. 368.]

56 Los valiosos análisis que ofrece Roman Ingarden en *Das literarische Kunstwerk* tratan exhaustivamente, es cierto, de la constitución lingüística de la obra de arte, pero desde "conceptos ideales y existentes independientemente del ser" como mera (parcial) *actualización* de su sentido (*op. cit.*, § 16 y 66). El interés verdadero de Ingarden radica en la "existencia de conceptos ideales". Solamente así cree él –tanto para la obra de arte literaria como para el trabajo científico (§ 60)– en una salvación ante la subjetivación total. La lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) sigue siendo un fenómeno segundario.

57 <Cfr. la edición a mi cargo y acompañada de una introducción mía de cinco tomos de los escritos de Hans Lipp, *Werke*, Fráncfort, 1976 y sig.>

[58] Cfr. también Hermann Lübbe, "«Sprachspiele» und «Geschichten». Neopositivismus und Phänomenologie in Spätstudium", *Kantstudien*, nº 52, 1960/61, pp. 220-243. <Estas conexiones han sido entretanto atendidas desde muchos lados.>

[59] <Johannes Linschoten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologische Psychologie. Die Psychologie von William James*, Berlín, Walter de Gruyter 1961, pp. 92 y ss.>

[60] [Gadamer hace referencia al *Tractatus lógico-philosophicus* (Leipzig, Unesma, 1921) de Wittgenstein hablando del *Traktat* o del *Tractat*. Para mayor claridad, traducimos por *Tractatus*.]

[61] [Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953. Citamos las *Investigaciones filosóficas* (abreviado *PU*) según la numeración de los párrafos, en números arábigos para la primera parte y en números romanos para la segunda.]

[62] [La cita exacta de las *Investigaciones filosóficas* es "El referirse a algo es tan poco una vivencia como lo pueda ser el proponerse" (*Das Meinen ist sowenig ein Erlebnis, wie das Beabsichtigen*).]

[63] Que muchos errores filosóficos resulten de falsas trasferencias, Aristóteles ya lo había reconocido: *Top.* 139b 32 ss.

[64] Alexander Israel Wittenberg, "Denken in Begriffen", 1937, presenta un intento en esta dirección. [La referencia de Gadamer es imprecisa, se trata de una obra de 1957 titulada *Vom Denken in Begriffen. Mathematik als Experimente der reinen Denkens* (Basilea, Birkhäuser).]

[65] [*Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1927/8, pp. 440-809.]

[66] [Gadamer utiliza la expresión "*unterwegs zur Sprache*" que da título a un libro bien conocido de Heidegger y que se suele traducir como "de camino al habla". Lo dejamos así ya que, a lo largo del texto, hemos traducido *Sprache* por "lenguaje".]

3

La ciencia del mundo de la vida (1972)

[147] Aunque el tema del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*)[1] sea una de las partes más discutidas de la teoría del último Husserl, parece necesario que volvamos una vez más a comprobar qué caminos nuevos dicho tema puede abrir y en qué medida puede tratarse de una presentación general de la fenomenología, elucidada de forma meramente programática. Pues es propio del estilo particular del pensamiento de Husserl que se junten indistintamente correcciones y repeticiones. Así la introducción del concepto de "mundo de la vida" oscila entre una pura descripción del punto de partida originario y fenomenológico de Husserl y una novedad abiertamente autocrítica que debería por fin, si no alcanzar, sí mostrar como alcanzable el objetivo siempre perseguido de la "filosofía como ciencia estricta". Hay que subrayar sin embargo que la autointerpretación husserliana no suele ser un guía fiable. Ella también oscila entre una autocrítica siempre renovada y una reinterpretación teleológica que termina presentando la "filosofía de la aritmética"[2] como un estadio previo de la investigación fenomenológica sobre la constitución. Del mismo modo, Husserl siempre se defendió de las objeciones críticas que Scheler y Heidegger le hicieron sosteniendo que estos no habían entendido la "reducción transcendental". Este es el único punto constante en su autocomprensión. Me parece metódicamente conveniente mirar también la doctrina del "mundo de la vida" a partir de aquí, es decir a partir del trasfondo de la queja que Husserl hizo a sus contemporáneos filosóficos.

Por otro lado hay que añadir que esa expresión nueva "mundo de la vida" –utilizada en un sentido muy amplio– expresa desde el principio la singularidad del pensamiento husserliano frente al neokantismo y al positivismo dominantes, es decir, la de no tomar la ciencia como único punto de partida y la de no limitar la tarea de la filosofía a la experiencia tal y como es registrada en las ciencias. Por esa razón, es lógico que la **[148]** ampliación del sentido de este concepto de "mundo de la vida" en la obra del último Husserl sea recuperada y sea usada por autores que no tienen en absoluto la intención de seguir a Husserl en el camino de la reducción transcendental y que incluso ven en el lema del mundo de la vida una "renuncia al cartesianismo" y buscan legitimar sus análisis autónomos del mundo social e histórico como si de una antropología fenomenológica se tratase[3].

Esto se puede decir en la medida en que Husserl reconoce como perfectamente legítima la tarea de una "ontología del mundo de la vida" –aunque sea en cuanto tarea secundaria de la investigación frente a la cual su propio camino de la reducción transcendental sigue teniendo una prioridad objetiva. De hecho, la fenomenología husserliana no trata únicamente de retornar detrás del mundo de las experiencias científicas hacia la donación fenoménica (como "percepción" y demás) y de legitimar, frente a la ciencia, sus pretensiones de validez; está también totalmente justificado que este "mundo de la vida" haga valer su propia legitimidad fenoménica. Pues, un modo de

donación, es decir, todo un campo de modos originarios de donación presenta de hecho este campo temático y es obviamente ilegitimo ignorar este modo de donación orientándose sobre un conjunto de conocimientos científicos acerca del mundo que yacería "detrás", sobre una ontología del mundo realmente objetivo, ya que la ciencia objetiva de la naturaleza contiene todo lo perceptible. La primera intuición importante que Husserl conquistó ya en su "filosofía de la aritmética" con el ejemplo del número simbólico fue que no puede haber para el "fenomenólogo" ningún preconcepto dogmático de donación: ¿cómo podrían si no, por ejemplo, números infinitos tener un sentido matemático definido, ya que según su concepto, no pueden ser producidos *actualiter*? De este modo, las donaciones del mundo de la vida en sí también tienen que ser transformadas en objetos del análisis intencional y fundamentadas "constitutivamente" en su carácter de fenómeno y no reconducidas al mundo de la "física".

[149] Que tal análisis tenga que seguir las correlaciones del objeto intencional y del acto intencional y que tenga que determinar cada vez a partir de la intención el "sentido" de lo intencionado, eso implica necesariamente que la "vida de la conciencia", el flujo de las vivencias intencionales –tanto para la donación del mundo de la vida, como para la objetividad de la experiencia científica– indica el camino del acceso y de la mostración. Por eso, los primeros pasos de Husserl le llevaron desde el principio más allá del planteamiento del neokantismo que entendía la constitución del objeto de la experiencia en el sentido del "*factum* de la ciencia".

Es cierto que la investigación sobre correlaciones puede también desvelar cuán ingenua es una ontología del mundo que toma como base el objetivismo de la ciencia matemática de la naturaleza. Ella desconoce la pregunta decisiva acerca del idealismo implícito en ella misma y por eso flota, como dice Husserl, en el aire. Pero también las pretensiones de validez propias del mundo de la vida presentan a su vez idealizaciones y contienen por lo tanto actos intencionales desapercibidos que están implicados en su edificación. El programa de la investigación sobre correlaciones en las "Investigaciones lógicas" ya quería hacer más que solamente tematizar los actos intencionales como tales. Tenía como meta la elaboración específica de una fenomenología abarcadora de la conciencia que estructuraría toda validez de objeto en general en el flujo de su temporalidad. Por eso, la temática del mundo de la vida se mantiene naturalmente en el punto de mira cuando elabora la capa más honda de la investigación fenomenológica, la autoconstitución de la conciencia interna del tiempo, en el marco de investigaciones que, es conocido, remontan a una época que precede al desarrollo de la fenomenología "transcendental".

Pero después de que el proyecto filosófico fundamental de la reducción transcendental haya subordinado la investigación de Husserl a un programa filosófico

sistemático y que la "filosofía como ciencia estricta" se haya edificado a partir de una evidencia fundadora y apodíctica, la investigación basada en la reducción transcendental se encontró en una situación problemática, una situación en la cual la pregunta acerca del "mundo de la vida" como tal apareció, y con ello la palabra "mundo de la vida" logró su acuñación conceptual. Es conocido que en sus *Ideas* Husserl interpretó el nuevo estilo científico –surgido de la investigación sobre la subjetividad transcendental– en el sentido de un idealismo verdaderamente transcendental y se inclinó entonces hacia el logro cartesiano de la evidencia apodíctica del *ego cogito* por el camino de una duda metódica universal. Es cierto que este cartesianismo husserliano estaba muy alejado de los esfuerzos reales de Descartes **[150]**, y Husserl era bien consciente de ello. Estaba sobre todo claro para él que la duda universal de Descartes acerca del mundo no debía servir a una fundamentación sistemática de todo conocimiento sobre una nueva evidencia filosófica, sino más bien a la legitimación de la ciencia natural matemática en cuanto verdadero conocimiento del "mundo objetivo". De la misma manera, el *ego* de Descartes, este *fundamentum inconcussum*, el *ego* que resistía a la duda universal, en absoluto era el "*ego* transcendental" sobre el cual Husserl buscaba edificar su orden de evidencias y sobre cuyo fundamento llevar a cabo la filosofía como fenomenología pura; se mantuvo como una "parcela del mundo"[4] que sigue sobrando después de todas las sospechas (y a partir del cual sobre caminos completamente distintos, teológicos, el conocimiento del mundo se legitimaría). Sin embargo, apoyándose en la reflexión sobre la duda de Descartes, Husserl consiguió sobre todo la radicalidad y la universalidad de la suspensión de toda validez del mundo. Así, desarrolló una doctrina comprensiva de la "*epojé*" transcendental que "pone entre paréntesis" toda posición de objeto, incluyendo la de las ciencias eidéticas como, por ejemplo, las matemáticas. Liberados de las exigencias de la ciencia, los fenómenos, los modos de donación como tales, deben en la investigación de la fenomenología constitutiva venir a la mostración.

El campo de trabajo gigantesco de la fenomenología transcendental, cuya autonomía metódica completa se abrió en las *Ideas*, debía verdaderamente ser universal. La fenomenología indagaba gracias a la fuerza de la "reducción transcendental" toda las demás posturas y cosmovisiones filosóficas. Ya desde ese momento, Husserl se sintió –y creo que con razón– malinterpretado cuando se esperó de sus análisis sobre la subjetividad transcendental algún tipo de decisión acerca de las posturas tradicionales o incluso se creyó encontrar en él elementos "realistas", como por ejemplo en la doctrina de los "datos hyléticos" de la experiencia sensible. Protestó decididamente contra la confusión entre fenomenología y psicología. Pues todas las ciencias que tratan de la realidad deben mantenerse fuera de la filosofía fenomenológica y solamente pueden recuperar su legitimidad a partir de ella, en cuanto "ciencias eidéticas de un nuevo estilo". Proveer a las ciencias de un fundamento nuevo, esclarecido y que ninguna crisis podría

venir a quebrantar, esto formaba parte de las pretensiones de la fenomenología transcendental. Gracias a la fundamentación de la filosofía en la subjetividad transcendental se consiguió una base a partir de la cual absolutamente todos los problemas filosóficos debían encontrar en principio su solución.

Por supuesto, Husserl consideraba enorme la dificultad de mantener con firmeza y sin perturbación la actitud fenomenológica. De hecho, las regresiones o la incomprensión frente a la radicalidad de la nueva fundamentación no se las reprochó directamente a sus adversarios, ya que veía en tal peligro de regresión **[151]** algo inevitable. Así, en sus investigaciones fenomenológicas, el difícil problema de la intersubjetividad fue, entre todos los problemas, el que más discutió. Pero al final, sus indicaciones son muy claras: el "nosotros", la experiencia de otros sujetos que son a su vez yoes, solamente se deja legitimar en un sentido estrictamente transcendental sobre la base de la subjetividad transcendental y a partir de la soledad radical del "solipsismo" transcendental. Es cierto que el problema de la "intersubjetividad" siguió siendo una *crux* también para la escuela de Husserl. Respecto de este problema, se vuelve a pedir la superación de los límites de la actitud transcendental o, incluso, se le atribuye a Husserl mismo tal superación. Pero según Husserl, solo se trata de una falsa apariencia. El problema de la intersubjetividad no puede encontrar una solución si no es a partir del "yo transcendental" y de sus rendimientos constitutivos; el otro no puede ser entendido si no es como un "ser como yo", resultado de una empatía "transcendental". Es curioso que el mero objeto de percepción de una cosa corporal extensa solamente pueda obtener el estatuto de "alter ego" a través de una forma ideal de interpretación. Por lo demás, Husserl también admitió que, al apoyarse en el camino cartesiano de la duda, había estado demasiado poco atento al problema de la intersubjetividad y dedicó numerosas investigaciones a puntos débiles señalados en las objeciones que se le hicieron. Sin embargo, le parecía perfectamente asegurado que no corría ningún peligro su fundamentación de la filosofía en cuanto ciencia estricta[5].

Lo mismo vale para el problema del "mundo de la vida". En algunos de los últimos trabajos, el problema se convierte en una preocupación que no logra, todavía menos que el de la intersubjetividad, alcanzar la calma. ¿Cuál era aquí el problema? Husserl lo veía de dos maneras: por un lado, como una autocrítica de la reducción transcendental que había llevado a cabo en las *Ideas* y, por otro, de tal forma que el problema del mundo de la vida se entremezclaba de una manera peculiar con la fundamentación transcendental. Es cierto que aquí también terminará por sostener que estos enredos tienen solución, aunque seguirán apareciendo como nudos indisolubles hasta que el camino de la reducción no se haya recorrido sin encontrar obstáculo. Sin embargo, empezó a reconocer que, a partir del problema del mundo de la vida, este recorrido se hacía cada vez más difícil. A partir de aquí la discusión con el mundo histórico se le hizo cada vez

más patente. Al inicio de su programa filosófico, en el artículo de la revista *Logos* de 1911, Husserl discutió no solamente el peligro de un naturalismo ingenuo y no ponderado, sino también el peligro de una "filosofía de la cosmovisión", lo que **[152]** para él significaba: una ansia de decisiones intelectuales precipitadas, un relativismo confuso cuyas consecuencias serían el "escepticismo" y el "cansancio". Las conmociones brutales de la Primera Guerra Mundial –que significó para Husserl, además de la perdida de uno de sus hijos, la disolución de la federación de la monarquía de los Habsburgo a la cual pertenecía su patria morava– tuvieron un impacto en él. Un poco después también se manifestaron estas conmociones en el colapso del idealismo, en la teología dialéctica y en la llegada de Scheler, Jaspers y Heidegger. A partir de entonces, su profunda seriedad basada en su personalidad sencilla e ingenua le mantuvo dominado por una sola pregunta: ¿como puedo llegar a ser un filósofo honesto? Un filósofo, eso significaba para él: un pensador autónomo, un hombre que busca dar justificaciones últimas a cada uno de sus pensamientos y cada una de sus convicciones –más allá del campo de la ciencia (Husserl había sido matemático)–, un hombre para quien cada convicción no controlada y no demostrable parecía un debilitamiento de su credibilidad íntima. A parte de este trabajo hacia las últimas autojustificaciones, los espíritus del historicismo (*Historismus*)[6] y su inmanente escepticismo tampoco le dejaban tranquilo. Terminó por ver un camino en el abrirse al esclarecimiento del mundo de la vida, un camino hacia una claridad última y hacia una sinceridad y una racionalidad nuevas que podrían remodelar desde abajo la humanidad del futuro.

Husserl reconoció enseguida una negligencia propia (que pareció volver por sus fueros cuando la necesidad de cosmovisiones amenazó de nuevo con desbordar los diques de la sobriedad científica del pensamiento) que habría cometido en la edificación de la filosofía como ciencia estricta –y eso quería decir para él: en la realización de la reducción transcendental. Gracias a la "puesta entre paréntesis" (en las *Ideas*) de toda posición de ser, es decir de todos los objetos de conocimiento del mundo, Husserl creía haber alcanzado lo no-objetivo, el campo de la subjetividad pura y su certeza apodíctica. Pero no tuvo en cuenta que al poner entre paréntesis todos los objetos del mundo –gracias a la supresión (*Aufhebung*) de la tesis general de la creencia en la realidad del mundo como tal– la intencionalidad horizóntica de "mundo" que es previa a toda posición de realidad no iba a ser suprimida. Esto significaba que prejuicios incontrolados y valideces no reconocidas podían insinuarse en la investigación sobre la constitución que pretendía edificar toda validez objetiva a partir de la subjetividad transcendental. No debemos pensar que un afán estúpido de precisión y de rigor absolutos guió el camino de la reducción hacia el descubrimiento de una pequeña negligencia. Esta negligencia podía realmente tener un sentido fatídico. De hecho, una vez reconocido, el problema del "mundo de la vida" –mundo en el cual la vida siempre está acompañada de una

preevidencia y no se convierte nunca en objeto– **[153]** reveló ser un problema cardinal para el filósofo. No hay duda de que mientras practica la meditación transcendental, el filósofo mismo está rodeado por todas partes por este horizonte mundano. Una mirada hacia los campos de investigación de la etnología o de la historia enseña sin embargo que espacios y tiempos dan lugar a mundos de la vida muy diversificados, mundos en los cuales cosas muy diversificadas valen como evidencias no cuestionadas.

Frente a esta situación, el camino de la ciencia –que establece hechos objetivos y elabora legitimidades y hace de esta forma que las cosas sean controlables y disponibles para cada uno– aparece a primera vista como el único camino "verdadero". Sin embargo, este camino sirve a fines totalmente distintos, que han sido establecidos a propósito y que no se corresponden de ninguna forma con los fines del simple mundo de la vida como tal, sino más bien con una idealización específica que presenta un "mundo" matemáticamente descriptible. En este sentido, la "puesta entre paréntesis" de la validez de este conocimiento factual científico por medio de la "*epojé*" significaba desde el principio la liberación de una nueva dimensión, de la dimensión mundano-vital (*lebensweltlich*) de la autodonación pura. Pero "ahora estamos ante la desconcertante situación de dar con algo que pueda reclamarse aquí científicamente como algo constatable de una vez por todas y para cualquiera" escribe Husserl en la "Crisis"[7]. Obviamente, este "ahora" no significa: ahora, después de la primera "*epojé*", sino más bien "ahora", después de que haya sido reconocida la multiplicidad de los "mundos de la vida" y su anterioridad frente a toda objetividad científica. En este sentido, la obtención de la validez básica (*Bodengeltung*)[8] del mundo de la vida –que, como tal, no era una novedad– supone la aparición de preguntas nuevas. Se puede analizar la relatividad subjetiva (*Subjekt-Relativität*) del mundo de la vida a partir de su estructura general, eso es, se puede despejar un *a priori* mundano-vital o hasta universal que no sería un *a priori* objetivo de la metafísica objetivista tradicional y de la ciencia, sino que sería más bien fundamento de ese, ya que subyace por debajo de él, como también subyace por debajo de la lógica, en cuanto "validez fundamental".

Cuando uno lee ahora cómo en el tratado de la *Crisis* –la única presentación coherente que poseamos del "nuevo" camino de la reducción transcendental– Husserl describe este "nuevo" camino, uno se sorprende de ver hasta qué punto se trata en realidad de una renovación de los caminos antiguos, es decir de las tareas de investigación y de las intuiciones propias de las *Ideas*, aunque aparezcan ahora en un ropaje algo modificado. El análisis del *a priori* mundano-vital y su fundamentación metódica significa una modificación de enfoque que no es otro que el de la "*epojé*" transcendental. (Sea señalado de pasada que el título del § 38, sea de quien sea, es incorrecto. Aquí no se elaboran "dos formas fundamentales de tematizar el mundo de la vida", sino que, al contrario, se elabora la tematización de la validez no temática del

horizonte mundano-vital por medio de un cambio universal de intereses). Lo que ahora destaca y que se presentaba de otra forma en **[154]** la antigua presentación de la duda progresiva, de la "*graded reduction*"[9] del camino cartesiano, es naturalmente que la reorientación total debe efectuarse de un golpe. Pues cada puesta entre paréntesis progresiva de valideces no haría más que ocupar de otra forma el suelo universal, pero no anularía su validez. Es cierto que la tematización o la puesta entre paréntesis de la validez básica del mundo de la vida trae un momento nuevo para la investigación transcendental del reino autónomo de las "vivencias", en cuanto justamente pone ante la mirada la estructura general de los diversos mundos de la vida con sus horizontes de mundo cambiantes o, como también podemos decir, el eidos "mundo de la vida", que se mantiene en todas las formas de "mundo de la vida". Pero el camino por el mundo de la vida no es simplemente un "nuevo" camino de la reducción, sino un importante descubrimiento, dado que el ego trascendental, al que la reducción aquí conduce, se muestra como la solución de un embrollo que no tiene otra salida. El embrollo consiste en que el horizonte universal del mundo de la vida comprende necesariamente también la subjetividad transcendental, aunque la entendamos únicamente en su estructura subjetiva-relativa. Vivir en "el" mundo[10], en un mundo que de forma esencial es singular, esto ya no se muestra como algo evidente, sino como algo que comprende una multitud de formas de darse. "El" mundo no se da de ninguna forma. No constituye el polo-objeto. En el progreso continuo y en la apertura de la experiencia mundano-vital se mantiene funcionando esta orientación hacia un polo. La *epojé*, es decir la tematización consciente de esta, abre de esta manera la correlación transcendental sujeto-objeto.

¡Cuántas implicaciones misteriosas hay aquí! ¿En qué consiste esta subjetividad que constituye el mundo, pero que a su vez está integrada en el mundo mismo? Esta subjetividad consiste en "nosotros los hombres", hombres para los cuales vale cada vez el "mundo". Pero ¿qué significa esto? ¿Somos "nosotros los hombres" muchos "yoes" entre los cuales yo soy "un yo"? No cabe duda de que esta dimensión de la experiencia intersubjetiva del mundo se puede esclarecer en un análisis constitutivo. Se pueden estudiar los modos de la donación, por ejemplo averiguar qué significa un "conocido". Todo lo que está en ello implicado y requerido para una comunidad mundano-vital de horizonte, el "ahí" (*Da*) para los otros y los otros ahí para él, el "círculo" de los conocidos con la posibilidad abierta de la ampliación de este círculo, la estratificación interna de los conocidos en cercanos y alejados, en amigos y enemigos, además del horizonte anónimo de la "sociedad" con sus normas y reglas de juego, sociedad en la cual uno es conocido pero que consiste en algo distinto al círculo de los conocidos: esto es el mundo mismo que se concretiza en tal experiencia intersubjetiva. Esto es "el" mundo, no el mundo "objetivo" del *a priori* matemáticamente descriptible.

Si ahora examino todo esto –y que cada semejante "yo", como yo, tenga la

posibilidad de efectuar por decisión libre el cambio de actitud de la "*epojé*" y de analizar el *a priori* transcendental de la correlación y **[155]** que también la subjetividad transcendental permita y exija una mancomunización transcendental– no salimos del enredo. La subjetividad que constituye el mundo –aunque sea una multiplicidad de tales subjetividades constitutivas– pertenece ella misma al mundo así constituido. Así, pone en juego consigo misma todas las características del horizonte relacionadas específicamente con el sujeto y que diferencian al profesor Husserl de los negros[11] del Congo o de los campesinos chinos. ¿De qué forma la especificación inevitable de la donación mundana-vital de horizonte puede hacer posible una "ciencia"?

Si seguimos con el texto del tratado de la "Crisis", la solución dada no parece ni nueva ni problemática. Es la vieja solución según la cual la subjetividad que obra transcendentalmente, este *ego* donde la creencia en el mundo se constituye, no se debe confundir con el yo constituido y encontrado en el mundo, con todas sus experiencias mundanas, con el mundo de los sueños, el mundo de los niños, el mundo de los animales, el mundo histórico, con los problemas del nacimiento y de la muerte, con el problema del género. El *ego* no es como "un yo" al lado del cual habría otros, no es intencionado (*intendiert*) como siendo en el mundo; el *ego* es el *ego* operando y operando de forma definitiva en su apodicticidad absoluta, pero también en su soledad filosófica única. El texto del tratado de la "Crisis" se queda lejos de una claridad última.

Sin embargo, el texto del tratado no es aquí la única fuente, y es, además, una *fuente* poco clara, en la medida en que la discusión de dificultades que aparecen siempre interrumpe la corriente de los pensamientos. Al lado de este texto (no elaborado hasta su conclusión completa) tenemos una serie de tratados y de apuntes que ofrecen por vez primera una imagen correcta del sitio adonde Husserl se dirige realmente y de lo que le preocupa. Pero la disposición misma del tratado de la *Crisis* lo confirma: el reconocimiento de las innumerables y subjetivas transformaciones del mundo de la vida conduce a Husserl hacia investigaciones históricas a propósito de las cuales dice –casi pidiendo perdón– que se han hecho ineludibles.

Lo que él mismo presenta bajo este aspecto es una deducción del "objetivismo" de la ciencia a partir de la física galileana, que tomó conciencia de sus propias problemática e idealización de forma bien distinta. Husserl ofrece una construcción genética e ideal-típica que coloca a Descartes, Hume y Kant bajo el criterio de la fundación definitiva de la fenomenología transcendental y sobre todo de la fenomenología del mundo de la vida. Admitamos que la "omisión" del "mundo de la vida" y la falta de radicalidad del pensamiento transcendental en Kant y en el neokantismo se explica por la estrechez del concepto de experiencia científica así constituido, pero ¿la fenomenología del mundo de la vida elaborada en el tratado está realmente en el camino del autoconocimiento histórico? **[156]** No parece así en absoluto. Cuando ahí el *eidos* "mundo de la vida" se

describe de tal forma que "toma en consideración la totalidad de todas las posibilidades imaginables incluidas en el horizonte y en las cuales este puede encontrar su explicación", nos encontramos metidos en "el problema de la idealización del mundo de la vida" (*Krisis*, 499). Pero ¿tiene que conducir esto a investigaciones históricas, (investigaciones para las cuales Husserl estaba muy mal preparado)? Hay que reconocer que con la entrada en estos horizontes mundano-vitales, no se puede evitar que se interprete el estilo de un mundo que vale cada vez en presente y, finalmente, que se piense el mundo "en una historicidad concreta e inacabable" (cf. p. 500). Pero si esto significa: "todos los mundos posibles son variaciones del que vale para nosotros", y si se edifica "el" mundo únicamente en cuanto "algo válido en un flujo incesante" en el sentido de la idea infinita, esto también significa que el mundo de la vida en cuanto idea no es de ninguna forma el "mundo mismo", mundo que se edifica en un flujo continuo a partir de correcciones repetidas, y que el "mundo de la vida" escapa a la "ciencia" en el sentido de la "ciencia objetiva". El reconocimiento no discutido del horizonte de validez de esta ciencia objetiva era justamente el error que solo se puede "entender" a partir del mundo de la vida que esta idea conlleva. En principio, este "mundo de la vida" está dado en la intuición, aunque esto ocurra en el movimiento y en el flujo de su horizonte. Por su parte, el mundo de la ciencia está dado en la forma simbólica de una substrucción lógica que, por esencia, no puede darse a sí misma, lo mismo que la serie numérica[12] (p. 131). Así, el mundo de la vida tiene la estructura general de un mundo finito y subjetivo-relativo con sus horizontes abiertos indeterminadamente. Tomando como punto de partida el propio mundo de la vida finito y las variaciones determinadas de la memoria histórica –a partir de los griegos– y superando el *a priori* mundano objetivo de la "ciencia", tales horizontes buscan abrirse en su sentido de validez.

Pero ¿puede uno dudar de que, por medio de las buenas formas fenomenológicas y gracias a sus variaciones y transformaciones ficticias, el *a priori* del mundo sea accesible? (cf. ¡p. 383!) – En la autointerpretación de 1936 del camino histórico del análisis de Galileo, Husserl llega a considerar el punto de partida del mundo de la vida propio como el acceso a la "aeterna veritas" (p. 385). Por supuesto, al aferrarse de forma decidida al sentido transcendental del *ego* – en cuanto puro yo ejecutor– consigue desenredar las paradojas que resultan de la vigencia del fundamento del mundo de la vida para cada yo imaginable. El texto del tratado lo muestra de forma clara.

Sin embargo, el contraste con la ciencia "objetiva" –idea directora que determina la humanidad desde los griegos– no es inocente sino que constituye un factor dentro de nuestro propio mundo de la vida. La dogmática ingenua de la ciencia puede "entenderse" a través de una aclaración histórica de su origen y de sus **[157]** límites de validez, de tal forma que los prejuicios que dependen de las ciencias se hagan inofensivos. La ciencia estricta que profesaba el joven Husserl y a la cual siempre se aferró, es de hecho

ciencia. Se trata sin embargo de una ciencia de un estilo nuevo: una ciencia que solo puede lograr su legitimación universal y su autorreflexión gracias a un cambio de actitud que no nace de la idea del conocimiento científico del mundo sino del saber de la situación del vivir mundano-vital. Así, es correcto afirmar con Husserl que la tarea de toda su vida cobró un sentido nuevo cuando tomó un camino nuevo, el de la autorreflexión histórica sobre las propias suposiciones mundano-vitales del filosofar. Este nuevo camino es el tratado de la *Crisis*. Pero no puede surgir ninguna duda acerca de que este nuevo camino conduce hacia antiguas metas, hacia esas antiguas metas de la "fenomenología transcendental" que encuentran su fundamento firme en el *ego* "transcendental" (y su autoconstitución en cuanto *ego*). Eso es "ciencia estricta" –no en el sentido corriente de la palabra "ciencia", sino en el sentido del "querer vivir de una manera nueva" que le permita "*aprender a conocerse* a sí misma en el conjunto de su ser anterior y, a partir de ahí, en cuanto ser futuro predeterminado" (p. 472). Esto es propio de las antiguas formas. El mundo de la vida, "en su propia movilidad, relatividad" puede tornarse tema de una ciencia universal –aunque no sea en la forma de una teoría universal en el sentido de la filosofía histórica (*historisch*) y de las ciencias (p. 462).

No obstante, en los apéndices y en el prefacio proyectado para el tratado de la "*Crisis*", aparece de forma suficientemente clara que fueron condiciones exteriores y contextuales las que condujeron a Husserl más allá del descubrimiento general del *a priori* del mundo de la vida y de su historicidad y le hicieron enlazar este "nuevo camino de la reducción transcendental" con una reflexión histórica (*geschichtlich*). Esta última es un medio para conseguir un fin: hacer suyo el espíritu de la época con su escepticismo inmanente e historicista (*historistisch*). Los nombres de Scheler y de Heidegger aparecen (p. 439) y muchas reflexiones están dedicadas al uso correcto de los estudios históricos (*historisch*). El resultado no puede sin embargo ser otro que en los demás caminos del pensamiento husserliano: legitimar la fenomenología transcendental como edificación última que da sentido a toda la historia de la filosofía y a su fundamentación final en el *ego* transcendental. A ojos de Husserl, no se trata de una tarea meramente teórica.

La autorreflexión culmina en el saber de cada cual y en una "*praxis* universal" que consiste en "dejarse conducir de forma consciente por la fenomenología" (p. 503).

¿De verdad? ¿Es esa la solución de los problemas de la vida moderna y de la civilización moderna? ¿Debe así ser salvado el abismo creciente que separa el **[158]** juicio práctico-político y la validez anónima de la ciencia? ¿Solamente con esto puede la fenomenología guiar a los hombres en los caminos del mundo de la vida y establecer que todos sigan al filósofo que encuentra su propia justificación al abarcar con la vista las relaciones complicadas entre el "conocimiento práctico" –que, en el "mundo de la vida", debe asumir y determinar toda actividad humana– y la ciencia estricta y orgullosa –la ciencia "de un estilo nuevo", que está fundamentada en la fenomenología transcendental?

Devenir un filósofo honesto, esta última meta de la meditación continua de Husserl, le pareció alcanzable con un estudio del entrelazamiento de la realidad fundamental del mundo de la vida y la fundamentación última y especulativa en el *ego* transcendental. El que quiera ser filósofo debe dar cuentas de todos sus prejuicios y de todas sus evidencias. Su "puesto en la vida" está determinado por esa su conducta particular.

Lo que aquí comento, Husserl mismo lo meditó hablando del problema de la autoreferencia de la fenomenología. Ella se enreda en el problema arriba presentado de una ciencia y una *praxis* "de un estilo nuevo". En realidad, la crítica ontológica que Heidegger elaboró de los conceptos de subjetividad y de objetividad fue lo que nos dio por vez primera los medios filosóficos para descubrir una ilusión que se mantuvo insuperada en el neokantismo y no solamente en él. Se trata de la ilusión según la cual "la ciencia" –del estilo que sea– podría tomar decisiones acerca de una "*praxis* universal". Si la pregunta de Heidegger apunta en una dirección completamente distinta y así paraliza la relación de la filosofía con las ciencias de una manera peligrosa, le agradecemos esta crítica que vuelva a dar fundamento a "modos del saber" implícitos, propios de la "*phronesis*" aristotélica y de la crítica aristotélica al saber platónico del bien, modos que, como philosophia practica, dominaron la tradición hasta entrado en el siglo XVIII y perdieron su legitimidad después. Es un error tomar el saber, que es responsable de nuestras decisiones prácticas, tan solo como la aplicación de la ciencia, aunque haya mucha aplicación de la ciencia en cada uno de nuestros conocimientos prácticos. El tema "mundo de la vida" tiene a partir de ahí una fuerza explosiva y revolucionaria que disuelve el marco del pensamiento transcendental de Husserl. Lo que aquí destaca no es una síntesis de la teoría y de la *praxis* y tampoco una ciencia de un estilo nuevo, sino la antigua limitación práctico-política de la pretensión de monopolio de la ciencia y una nueva conciencia crítica en cuanto a la "cientificidad" de la filosofía misma. En Husserl, ya en los "Prolegomena"[13], el concepto de aplicación de la ciencia conlleva una cierta ambigüedad. Si el problema de la "aplicación de la ciencia" se limita a la pregunta acerca de **[159]** cómo, con la ayuda de la ciencia, se hace todo lo que se puede hacer, entonces no es esa la aplicación que, en cuanto hombres, necesitamos para nuestra sociedad y nuestra responsabilidad ante el futuro. De hecho, la ciencia como tal nunca nos impide hacer todo aquello que podemos hacer. El futuro de la humanidad exige sin embargo que le hagamos preguntas razonables de autojustificación a *eso* que podemos hacer. En este sentido quiero aprobar el impulso moral que se encuentra en la idea de Husserl de una nueva *praxis* mundano-vital, pero poner a su lado, en el sentido de nuestro ser-hombre práctico-político, el impulso antiguo de un auténtico *sensus comunis*.

[1] Véanse las numerosas referencias contenidas en el capítulo anterior, "El movimiento fenomenológico" [Las notas a pie son las que aparecen en la edición de las obras completas de Gadamer. Las notas entre corchetes son las del traductor.]

[2] Véase E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Mit egänzten Texten (1890-1901), Husserliana* (en adelante *Hua*), Bd. 12, ed. L. Eley, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970.

[3] La discusión sobre el mundo de la vida que tiene como origen el estudio de Ludwig Landgrebe ("Husserls Abschied von Cartesianismus", *Philosophische Rundschau* 9 (1961), pp. 133-177) y mi comentario al respecto han encontrado en la última década una respuesta intensa; véanse las anotaciones a *Wahrheit und Methode*, p. 233 = Ges. Werke 1, 251 [*Verdad y Método*, trad. esp. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, 1999, pp. 310-311]. Se trata al fin y al cabo de una alternativa ontológica. *O bien* la "percepción pura" ofrece los puntos de orientación sobre los cuales las ciencias de la naturaleza se construyen (y que ellas producen en realidad gracias a la experimentación y la medida). Esa es la ontología del estar-ahí (*Vorhandenheit*). Entonces el discurso sobre la fundamentación tiene sentido. *O bien* se reconoce en ello una construcción no fenomenológica que privilegia un modo derivado del ser-en-el-mundo. No puedo considerar a eso dos tipos de mundo de la vida, sino que veo en ello dos ontologías distintas, la de la metafísica griega y la postura de la pregunta por el ser en el horizonte del tiempo, postura establecida gracias a una indagación crítica de la primera.

[4] [*N. del T.:* Con la expresión "Endchen der Welt", Gadamer hace referencia a la primera de las meditaciones cartesianas (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrag, Hua*, Bd.1, ed. S. Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, § 10, p. 63). De forma errónea, el texto indica "Endchen Welt".]

[5] Véase entretanto E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Hua*, Bd. 13 (1905-1920) y 14 (1921-1928), ed. por I. Kern, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.

[6] [*N. del T.:* Aunque Gadamer hable aquí de "Historismus", Husserl empleaba en el ensayo de 1911 el término "Historizismus".]

[7] [*N. del T.: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hua*, Bd. 6, ed. W. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 142; trad. esp. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, p. 146. Siempre hemos consultado esta traducción de la *Crisis* aunque muchos de los textos que Gadamer comenta forman parte de los apéndices incluidos por W. Biemel (pp. 349-516) y que, a día de hoy, no se han traducido al castellano (tampoco se encuentran en la traducción reciente de Julia Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008).]

[8] [*N. del T.: Hua* 6, pp. 150-151; trad. 155-156.]

[9] [*N. del T.:* En inglés en el original.]

[10] [*N. del T.:* No hay forma de traducir al castellano el matiz que implica el acusativo de este *in "die" Welt hineinleben*.]

[11] [*N. del T.:* Aunque el castellano no distinga los dos términos, Gadamer sigue a Husserl y no habla de los "Schwarzen" sino de los "Neger".]

[12] [*N. del T.:* El texto de Husserl evoca "la experimentabilidad *de la infinitud* de una serie numérica" –y no de la serie numérica misma.]

[13] [*N. del T.: Logische Untersuchungen*, Bd. 1 : *Prolegomena zur reinen Logik*.]

4

De la actualidad de la fenomenología husserliana (1974)

[160] Un «informe de recapitulación»[1], subsiguiente a una viva discusión concluida por Paul Ricoeur, tiene la tarea de escuchar y poner acentos allí donde se encuentren las convergencias entre las contribuciones individuales y sean audibles resonancias comunes.

Si todavía hoy seguimos ocupándonos con la fenomenología de Husserl de un modo tan solícito, es porque en ella se da un juego peculiar de distancia histórica y de actualidad renovada. Sin reparar en que ya no vivimos en la inmediata estimulación científica y filosófica debida al trabajo de Husserl, no podemos, creo yo, entrar en modo alguno en la auténtica actualidad de su pensamiento. Por ello quisiera esbozar brevemente, desde mi punto de vista, algunos problemas de fondo que se han señalado, aun cuando soy consciente de que, como es obvio, no conseguiré traer todos los motivos que resuenan a una convergencia razonable y sustancial.

El primer motivo, que casualmente se refiere también a la primera contribución a este coloquio, es la unidad de la idea de método de la fenomenología transcendental. En su contribución, el señor Funke ha ilustrado con un extenso material, y yo creo que sobre ello ya no podemos propiamente discutir de manera razonable, que la idea de la fenomenología transcendental quedó establecida de modo incontrovertido desde la primera concepción de la *Idea de la fenomenología* y permaneció inalterada hasta los últimos esfuerzos de pensamiento de Husserl. La apariencia de un cambio en la posición de la autofundamentación transcendental de la filosofía fenomenológica proviene, como todos sabemos, del tema del «mundo de la vida». Pero creo que el asunto se enfoca mal si se cree que este tema del «mundo de la vida» es un tema nuevo en el desarrollo posterior de la fenomenología husserliana. Contra ello sigue en vigor la tarea más antigua que emprendió Husserl, a saber: la de, frente a la teoría neokantiana del conocimiento, orientada hacia el «*factum* de las ciencias», o frente a la teoría positivista del conocimiento, retroceder por su parte al «mundo de la vida», es decir, a una experiencia que no queda nunca plenamente objetivada en las ciencias. A esto es a lo que hay que atenerse, ante todo, **[161]** si se quiere discutir la cuestión de por qué el concepto y la expresión «mundo de la vida» solo tardíamente aparecen, sin embargo, de modo explícito en la obra Husserl.

Esto no se debió a que, en el seno de su inicial planteamiento fenomenológico, el tema del «mundo de la vida» fuera secundario o que solo más tarde lo hubiera reconocido, sino a que para él, a causa de la nueva tarea de Heidegger, se transformó de repente en una cuestión crítica y en una cuestión de autocrítica. Toda la discusión del mundo de la vida en Husserl –y esto cabría mostrarlo con detalle– es una confrontación permanente con la cuestión: la temática que ha expuesto Heidegger ¿puede pensarse realmente fuera del proyecto de mi fenomenología transcendental? Todos ustedes recuerdan la observación que escribió Oskar Becker[2] en el *Husserl-Festschrift* un año después de la aparición de *Ser y tiempo*, según la cual consideraba un equívoco

fundamental pretender que esta obra de Heidegger constituyera una nueva fundamentación de la filosofía fuera de la fenomenología transcendental de Husserl. Se trataba, según escribió, de la elaboración de un estrato de problemas ya apuntado en el seno de la fenomenología transcendental; se trataba precisamente del estrato caracterizado por el planteamiento hermenéutico y la explicitación de los horizontes que se habían dado dentro del conjunto del programa de investigación de Husserl. De esta forma, el mismo Becker, que en aquella época se había convertido en discípulo de Heidegger en la misma medida en que antes había sido discípulo de Husserl, todavía entonces quería reconciliar, por así decirlo, la nueva tarea de Heidegger con el programa fenomenológico. Me parece que es en este punto donde se encuentra, en el caso de Husserl, el verdadero estímulo para enfrentarse expresamente con la problemática del mundo de la vida.

El volumen de la *Crisis* es, a mis ojos –y sé que sobre este punto no estoy completamente de acuerdo con nuestros colegas Landgrebe y Fink–, el continuo intento de Husserl por mostrar por qué su propia tarea de una fenomenología transcendental era inevitable y omniabarcante. Si queremos permanecer en el tema de Husserl, tenemos que distinguir en todo caso entre el papel que desempeña el tema del «mundo de la vida» en el seno de la fundamentación de la fenomenología transcendental, y lo que en los desarrollos de este tema y de este dominio de investigación sobrepasa el planteamiento de la fenomenología transcendental. Me parece completamente fuera de duda que, para Husserl, todo pensamiento que tratara de hacer fuerte el tema del «mundo de la vida» en contra, por así decirlo, de su idea de una fundamentación en el *ego* transcendental, **[162]** tenía que ser refutado y rechazado por él mismo ante sus propios ojos y para su propia conciencia. Todo el tratado sobre la *Crisis* es un diálogo monológico entre objeciones que Husserl se hace a sí mismo y su refutación. Cuando analizamos la *Crisis* con precisión hasta sus partes componentes, en el tomo VI de la *Husserliana*, vemos que las objeciones más avanzadas, más agudas y más radicales que Husserl se hace a sí mismo se encuentran todas en los anexos. El texto principal, en cambio, somete todas ellas a la disciplina rigurosa de la fenomenología transcendental, para la cual establece que no puede haber ningún problema posible de la filosofía que no pueda encontrar su sitio sistemático en el seno de la ordenación arquitectónica de la fundamentación genético-constitutiva.

El mundo de la vida no es, pues, a los ojos de Husserl, una instancia crítica, y en este punto no necesito repetir en qué consiste propiamente la autocrítica que Husserl ha llevado a cabo bajo el lema de «mundo de la vida»; es únicamente una autocrítica a la vía cartesiana para llegar al *ego* transcendental, pero no es nunca una autocrítica al *ego* transcendental en tanto que el principio de toda fundamentación última. Por el contrario, la vía del mundo de la vida quiere llevar al *ego* transcendental de un modo «honrado»,

de un modo que corrija una omisión esencial, a saber, que evite la ilusión de que basta con poner entre paréntesis toda posición del mundo, todas las posiciones con valor de realidad en sentido óntico-mundano y de esta manera conservar la subjetividad transcendental pura como el campo de justificación válida. Husserl ha visto, y en este punto puede, en efecto, que la tarea heideggeriana se lo haya exigido, que, sin tematizar expresamente también el concepto de mundo del mundo de la vida, en tanto que el carácter de horizonte de conjunto del mundo, y sin llevarlo con ello a la *epojé*, a ponerlo entre paréntesis, no podía llevarse a cabo de un modo irreprochable la anhelada fundamentación transcendental de la fenomenología en el *ego*. Lo que Husserl vio y de lo que se dio cuenta gracias a la confrontación con la nueva pretensión de Heidegger fue que el tema del mundo de la vida tenía que ser tematizado como tal y que había que elaborar fenomenológicamente una típica de los mundos de la vida, si no se quería que en la fundamentación de la fenomenología constitutiva se infiltraran vigencias injustificadas. En el tema del «mundo de la vida», por tanto, de lo que ante todo se trata es de excluir las confusiones que, procedentes del lado de las implicaciones del mundo de la vida, es decir, del carácter no tematizado del horizonte del mundo, podrían introducirse en la fenomenología constitutiva y evocar el fantasma del «relativismo».

Frente a esto, me parece que en nuestras discusiones no siempre se ha subrayado de modo suficiente que una cuestión completamente distinta es saber en qué medida la ontología del mundo de la vida, que Husserl ha reconocido completamente como una disciplina legítima, representa a su vez, para hablar con Husserl, un cambio de orientación **[163]** hacia la ciencia mundana y cómo hay que pensar este proceso de cambio de orientación. La problemática fenomenológica del cambio de orientación debe separarse totalmente de la problemática de la fundamentación, la cual culmina en la famosa cuestión: «¿cómo puedo convertirme en un filósofo honesto?», ¿cómo puedo legitimar cada uno de los pasos del pensar en una autorresponsabilidad absoluta? Esta problemática de la legitimación no queda puesta en tela de juicio por el tema del «mundo de la vida», sino que más bien se profundiza en el sentido de la fenomenología transcendental.

En esta medida, no puedo ver en el tema del mundo de la vida nada que ponga obstáculo a la unidad de la fenomenología transcendental, y encuentro que la contribución inaugural de Funke en este punto fue sencillamente correcta.

Lo que he celebrado es que el tema de la «intersubjetividad» no se haya tratado en este congreso de la misma manera que el tema del «mundo de la vida», como una objeción contra la fenomenología husserliana; pues para este tema vale realmente lo mismo: el propio Husserl era del parecer que, para el problema de la intersubjetividad, se hallaba perfectamente preparado sobre la base de su fenomenología transcendental. Todo son tan solo, a sus ojos, objeciones dirigidas a sí mismo, y que, como todas las genuinas

objeciones dirigidas a sí mismo –y creo que esto es una proposición verdadera–, ya han anticipado siempre su refutación. Incluso la forma husserliana de la discusión de este problema ha anticipado ya la recusación de las objeciones propias.

Hay, sin embargo, un punto sobre el cual también creo que la fenomenología husserliana, bajo el tema del «mundo de la vida», tropieza de hecho con una dificultad, y es el problema de la auto-referencialidad fenomenológica, el problema siempre discutido por Husserl, pero que, en la medida en que puedo entenderlo, en ningún caso ha quedado aclarado para mí de un modo satisfactorio. Se trata de la simple cuestión de si el mundo de la vida, como suelo previo de validez de toda vida ingenua en el mundo, no sigue siendo el presupuesto del giro de la reflexión transcendental, por más que ese mundo se haya puesto entre paréntesis con ese giro de la reflexión transcendental. ¿Qué significa esta conexión entre la originación en el mundo de la vida de la reflexión y la constitución transcendental del mundo de la vida en el *ego*? A partir de este punto se plantea luego la cuestión de la vuelta al mundo de la vida de la misma orientación transcendental del pensamiento. Aquí me parece que la problemática sigue abierta. En el curso de nuestras conversaciones hemos llegado a hablar indirectamente de algunos puntos respecto de este asunto, y yo quisiera glosar este punto, en el contexto más amplio de mi informe, con algunas observaciones.

Que es una auténtica dificultad pretender quebrar en algún punto la propia concepción trascendental de Husserl, y que no basta la comprensión como tal de las dificultades que se dan con esta posición respecto del tema de la «praxis», nadie lo ha **[164]** demostrado mejor que el mismo Heidegger mediante el modo de su propia interpretación en *Ser y tiempo*. Su propia interpretación fue una interpretación transcendental. Comprenderse-en-su-ser se mostró como el último fundamento transcendental para la interpretación de la metafísica y de sus implicaciones. A mi parecer, la autocrítica posterior de Heidegger en este punto prueba de manera indirecta cuán forzosa es en sí misma la orientación trascendental de la reflexión.

Querría aclarar esto un poco a título de segundo punto de mis consideraciones. Se trata, por decirlo así, de la problemática transcendental del mundo de la vida y de la problemática misma de este mundo de la vida. Creo que en esta cuestión solo se reproduce la antigua cuestión que en el fondo ya Schelling había dirigido a Fichte y cuya discusión es ahora fácilmente accesible gracias a la reedición que ha hecho Walter Schulz[3] de la correspondencia entre Schelling y Fichte. Es la cuestión de si el idealismo transcendental mismo no puede y no debe tener una fundamentación real. Schelling ha entendido su filosofía de la naturaleza en el sentido de que proporciona la prueba física del idealismo. Esto quería decir que el fundamento real de la reflexión transcendental no se encuentra ya él mismo en el marco del cuestionamiento transcendental. Es sabido que Fichte refutó con soberana nitidez argumentativa esta pretensión de la filosofía de la

naturaleza de Schelling. Cuando se lee la mencionada correspondencia, no se puede dudar de que Fichte tiene razón, bien entendido, en el seno de las posibilidades conceptuales de que también disponía Schelling. En la medida en que Schelling trató de defender contra la «Doctrina de la ciencia» la pretensión autónoma de la filosofía de la naturaleza, llevó la peor parte.

En nuestros días, la fenomenología de Husserl ha experimentado una crítica muy semejante y en cierta medida ha salido victoriosa. Fue la crítica que Scheler dirigió a la fenomenología. Scheler ha intervenido precisamente en el mismo punto en el que intervino Schelling frente a Fichte, y ha planteado la cuestión: ¿puede la fenomenología ser todo, puede ser la totalidad de la filosofía? Es manifiesto que, no obstante, no se plantea la cuestión de cómo se llega en definitiva a la posibilidad de la reflexión de la filosofía como tal. Es un rasgo propio del hombre poseer la «capacidad de realización», según formula Scheler el concepto de «espíritu» y según lo tematiza expresamente la crítica de Scheler a la doctrina husserliana de la «*epojé*». Su crítica remite a los fundamentos antropológicos entre los cuales el «espíritu» en general logra su realización a partir de la base vital del impulso (*Drang*). Scheler ha reproducido con ello la objeción que Schelling dirigía contra el punto de vista de la reflexión transcendental, al buscar una fundamentación antropológica para la fenomenología, apoyándose en las evidencias antropológicas modernas respecto del primado de lo **[165]** inconsciente, pero también recurriendo a la teoría pragmática de la ciencia y a la teoría de la forma de la psicología del pensamiento y de la forma. También en este caso la consideración metódica de Husserl se ha mostrado concluyente. No se puede comprender con los medios que proporciona una fundamentación de la posibilidad de la reflexión, que es propia de la teoría de la ciencia, lo que no vuelve en la reflexión misma. Conocemos este círculo mágico del movimiento de la reflexión transcendental no solo por Husserl, sino ante todo por Hegel, que sus partidarios pudieron citar continuamente con éxito ventajoso cuando se trataba de los oponentes de Hegel en los años treinta y cuarenta. No hay en esa discusión una posición imaginable que no hubiera encontrado su incorporación y su apreciación dialécticas en algún lugar de la *Fenomenología del espíritu*. Creo que también en el caso de Husserl no podemos llevar a cabo una crítica de la fenomenología husserliana con los medios de un punto de vista extrafenomenológico.

A pesar de ello, no hay duda, y esto se ha hecho muy claro sobre todo en la ponencia de nuestro colega yugoslavo, que la idea de una nueva praxis, que Husserl había tenido en definitiva a la vista como la «consecuencia» y el fin de un proceso de «fenomenologización» de la humanidad, es de un desvalimiento propiamente utópico. Pero también aquí querría defender a Husserl, en la medida en que no ha de dar la impresión de que se trata de algo que proviene por completo de la última fase de su pensamiento. También en este caso son las cosas de otra manera. Creo que Husserl

expresa ahora solo de manera consecuente lo que en el fondo quería decir ya con la expresión «filosofía como la ciencia estricta», y quien ha conocido a Husserl lo sabe. El señor Ingarden conoció a Husserl, como es claro, diez años antes de que yo mismo lo hubiera conocido, pero creo que confirmará que Husserl tenía una conciencia directamente misionera y que desde aquel entonces quería sanar el conjunto de la cultura humana. Esto aparece claramente en el tratado sobre la *Crisis*. Una vez tuve con Husserl un diálogo que ilustra este asunto. Yo estaba, como es natural, interesado por muchas cosas artísticas y quería saber lo que el *Geheimrat* (consejero privado) Husserl pensaba sobre el arte moderno –lo que por entonces yo consideraba arte moderno era el expresionismo. Husserl me respondió: «¡Oh! Sabe usted, *Herr Doktor*, experimento una gran alegría con la música y me gusta mucho la poesía, voy de buena gana al teatro o a los museos, pero la fundamentación transcendental de la fenomenología no me deja tiempo para ocuparme de estas cosas que me gustan». Esto fue dicho con una auténtica conciencia de misión. (Nota al margen de Ingarden: «Husserl me decía que era un *Polarforscher* (explorador polar) y no tenía tiempo para otras cosas»).

Ahora bien, esto quiere en verdad decir, como es claro, que ahí hay un tema y una tarea. La cuestión del retorno de la filosofía fenomenológica **[166]** a la praxis social, en el más amplio sentido de la palabra, es difícil de captar adecuadamente con los medios de la autoconstitución de la fenomenología. Así es como me explico que Husserl se haya quedado expuesto a semejante flaqueza metódica al haber utilizado, en un pasaje que no le ha pasado inadvertido a nuestro colega yugoslavo, el giro «síntesis de teoría y praxis». Esto no es, en verdad, una formulación adecuada de lo que tenía presente. De ello habrá que hablar de nuevo.

Detrás de esta cuestión, que queda abierta y que Husserl realmente no ha abordado, se encuentra otro tema interno a la fenomenología que constantemente se presentó en nuestras discusiones. Comenzó ya con la contribución de E. Paci. Se mostró, en efecto, que su ponencia, junto con otras diversas contribuciones, plantea la cuestión, y ciertamente como una cuestión fenomenológica o filosófica: ¿cómo es la relación del *ego* transcendental con el *ego* concreto? Y detrás de ella se encuentra el otro tema: ¿en qué relación está la fenomenología transcendental con la psicología? Ahora bien, sobre este asunto hay respuestas del propio Husserl, la temática del «nosotros» y del «alma» es una problemática legítima. De ahí que habría también la vía psicológica, bien entendido: hacia el *ego* transcendental. No se trata de que esto signifique acaso de nuevo una impugnación de la consecuencia interna de la construcción fenomenológica husserliana, sino al contrario. La tematización de aquello que, en sus estructuras aprióricas, son «nosotros» y «alma» y también el «cuerpo vivido» conduce a tesis muy notables en el caso de Husserl. Pero todas ellas están al servicio de la reducción consecuente y, por tanto, de la fenomenología constitutiva. Naturalmente –y esto es ahora lo que, según creo, nos

vuelve a desconcertar en nuestras discusiones–, la posibilidad de la transformación pertenece, según el propio Husserl, a cada uno de estos temas, ya puestos entre paréntesis, conducidos, por tanto, a su temática eidética y reducidos constitutivamente. Pero no podemos confundir lo que es posibilidad de transformación con fundamentación. La fundamentación en el sentido de legitimación la ha buscado Husserl solamente sobre la vía de la presencia original, que todavía constituye al *ego* transcendental, y la ha presentado en sus pasos consecuentes en el tema de la «lógica formal y la lógica transcendental», el único ejemplo aducido de la tarea propuesta. Por lo que sé, Husserl mismo ha considerado que, entre todas sus obras, *Lógica formal y transcendental* era el trabajo fenomenológico mejor cumplido, y ello, ciertamente, porque en él, sobre fundamentos fenomenológicos, se encuentra llevada a cabo la estratificación de la problemática constitutiva de la lógica hasta la lógica de la verdad. Concerniendo al mundo histórico, Husserl mismo no ha desarrollado nunca la problemática correspondiente al mundo histórico. *Ideas II* no ha satisfecho evidentemente su propia exigencia de fundamentación de estas cuestiones y por ello quedó por entonces inédito.

[167] El tema «fenomenología y psicología» no tiene en realidad nada que ver, lo repito, con la cuestión de que en el seno de la psicología se planteen cuestiones genéticas concretas. Tampoco tiene que nada que ver con la génesis constitutiva, que Husserl lleva a cabo a partir de la fenomenología transcendental respecto del «nosotros en general» y «el alma en general». En esa medida es realmente una cuestión terminológica, y me parece completamente justo decir que la transcendentalidad del *ego* no se relaciona con el yo concreto de forma distinta a como cada *eidos* se relaciona con sus concretizaciones. No se trata aquí de la cuestión de la constitución del sí mismo concreto. Esta es un cuestión de la psicología y de la antropología, una cuestión extraordinariamente importante, y lo que en la discusión se ha dicho sobre la distinción de la así llamada potencialidad trascendental del yo y la «posibilidad única del sí mismo» me parece que es una observación importante. Pero son dos cosas distintas. Una pertenece a la psicología; la otra, a la fundamentación transcendental de la psicología.

Ahora bien, en este lugar habría que plantear en términos fundamentales y generales, me parece, la cuestión de en qué medida la teoría de Husserl puede revelarse fecunda para nosotros. Es seguro que todo lo que está puesto entre paréntesis y, con ello, se ha llevado a la reducción transcendental, puede ponerse de nuevo como válido. Pero de ello no ha tratado Husserl nunca en un análisis detallado. Solo Fink llamó muy pronto la atención sobre este tema bajo el epígrafe de «*Einströmen*» (refluir). ¿Es decisivo que lo que se ha puesto entre paréntesis en la forma de la reducción transcendental se ponga de nuevo como válido, por así decir, y que entonces, sobre la base de la constitución elucidada apriórica y eidéticamente, se convierta la ciencia en una «ciencia de nuevo estilo», ciertamente en una ciencia mundana, pero tal que pueda justificarse

adecuadamente en sus propias idealizaciones con ayuda de la reducción transcendental? Estoy convencido de que tal es la pretensión que Husserl hubiera reivindicado. Esto es lo que nosotros, los mayores, le hemos oído en los años veinte. El señor Landgrebe estuvo también en esa época con Husserl. Fue la pretensión de que, solo mediante semejante investigación de la constitución transcendental, se suministre la legitimación científica a las ciencias, que, por su parte, persiguen, como es obvio, tareas muy diferentes. En el ejemplo concreto, habría que decir acaso: el yo transcendental es, en su constitución, completamente independiente de lo que hace un momento se ha llamado «la única posibilidad que un sí mismo tiene», una posibilidad que tiene como presupuesto la concreta historia vital y su específico dominio de las tareas de construir el sí mismo. Lo que Husserl tenía a la vista con su constitución del *ego* fue otra cosa muy distinta: el análisis de la temporalidad, que precede todavía a la constitución del *ego* y fundamenta su validez transcendental.

[168] Con ello vengo a la fundamentación husserliana de la lógica. En este punto no me siento competente. No he tenido tampoco el oportuno éxito en el intento de referir la contribución de *Mme*. Bachelard a mi cuestión. Veo perfectamente el problema de que la lógica moderna no está satisfecha con la distinción husserliana entre lógica de la consecuencia y lógica de la verdad y que, sin embargo, el teorema de Gödel se introduce de alguna manera en el tema de la transformación de la «lógica apofántica» en la lógica de la verdad. Con todo, no creo que la distinción husserliana se pueda tratar con los medios de la lógica moderna. Tras todo el intento de Husserl de fundamentar fenomenológicamente la lógica y tras nuestras dificultades al respecto, también precisamente respecto del tema de la semántica, se halla el tema del lenguaje. Pero el tema «lenguaje» no se halla en sus dimensiones reales en una lógica de los enunciados, que es también para Husserl el fundamento claro. A despecho de todo el reconocimiento de la estructura prerreflexiva, antepredicativa de la intencionalidad de la experiencia y de la percepción, también en el caso de Husserl el carácter apofántico del juicio sigue siendo finalmente dominante. El juicio efectúa la plena recepción de todas las estructuras prerreflexivas. Esta es la pretensión, y solo sobre esta base se puede pensar en general el contrasentido lógico de las estructuras argumentativas, por ejemplo, el del «círculo lógico», pero también la cuestión del «círculo hermenéutico». En este punto estaría de acuerdo según la intención con el señor Strasser. No nos parece ya posible, mediante el movimiento del pensar que entretanto ha sobrevenido, estilizar el tema «lenguaje» hasta el punto de la perfección apofántica y aceptar con ello la objetivación como el último *telos* de la razón científica o de la razón en general.

Permítaseme volver atrás sobre mis observaciones introductorias en torno al intento de fundamentar la reflexión transcendental en el mundo de la vida. Creo que Heidegger ha sido realmente el único que ha preguntado más allá de una mera posición dualista y no

se ha conformado con distinguir la reflexión transcendental de una experiencia mundana del mundo de la vida. Mediante su crítica ontológica radical del concepto de conciencia y de la esencia de su darse ha preparado el terreno para ello. Recuerdo una conversación con Heidegger, todavía antes de *Ser y tiempo*, en la que a propósito de Scheler me dijo que era un pensador magnífico y genial (esto lo ha visto Heidegger no solo en la época en que le dedicó el libro sobre Kant), pero que nunca se había librado del dualismo de impulso y espíritu, de ciencia transcendental de esencias e investigación empírica moderna. De hecho, este me parece el punto en el que la crítica heideggeriana al concepto de donación de la conciencia nos desafía a todos nosotros, al menos, a poner a prueba lo que puede ser la fenomenología para nosotros. El señor Ricoeur lo ha **[169]** hecho muy claramente en su resumen, y todos nosotros sabemos que en la radicalidad del cuestionamiento heideggeriano está la consecuencia de que el hilo hacia las ciencias se haga cada vez más delgado. El señor Ricoeur tiene plena razón cuando dice que no fue nunca el modo en que se entendió a sí mismo Heidegger, que nunca fue su pretensión, en el estilo de la fenomenología transcendental husserliana, la de diseñar a todas las ciencias su estructuras aprióricas y de esta manera construir, por así decir, una imagen de conjunto fiable de nuestro conocimiento humano; Heidegger ha puesto en cuestión precisamente la idea misma de la fundamentación mediante su pregunta por el concepto anticipado de ser que se encuentra en el concepto de fundamentación. El señor Funke, tan cuidadoso en todo, no nos ha escatimado tampoco los pocos pasajes en los que Heidegger habla de «*Fundierung*» (fundamentación). Por aquel entonces Heidegger no podía expresarse de otra manera. Hablaba todavía de «*Fundierung*», pero su tarea fue precisamente mostrar que era un error fundamentar las formas más elevadas de aprehensión en lo que se da elementalmente en persona a los sentidos, que en ello había un prejuicio ontológico, como si lo que está ahí delante y es, por ello, controlable subjetivamente, tuviera una pretensión de ser privilegiada, y como si frente a las formas de aprehensión hubiera evidencias de grado superior que tendrían que considerarse secundarias. Fue tarea de Heidegger el habernos mostrado qué clase de vaga e indemostrada ontología de los «valores» estaba tras este esquema de fundamentación. «*Fundierung*» aparece, por tanto, ciertamente en Heidegger, todavía en *Ser y tiempo* con cierta frecuencia, y ocasionalmente también más tarde. Sin embargo, esta idea de la fundamentación no es ya propiamente legítima.

¿Qué puede ponerse en su lugar? Que cada cual ensaye, partiendo de su propio camino, desarrollar lo que ha visto con evidencia. Así es como yo personalmente he tratado, partiendo del movimiento hermenéutico de la interpretación, a diferencia de la conciencia y sus datos, de utilizar la crítica ontológica de Heidegger de tal manera que me permita aproximarme nuevamente al trabajo de las ciencias empíricas. Creo que con ello solo he llevado a cabo algo que estaba en las posibilidades del cuestionamiento más

radical de Heidegger. Conservé firmemente que ser objeto de la conciencia yerra desde el comienzo la pregunta por lo que es. En ello fue productivo el concepto de realidad de Scheler, con todas las debilidades de su dualismo. Scheler tenía razón cuando denegaba al concepto husserliano de la fenomenología transcendental el elemento de la realidad. Se equivocaba, según creo, cuando pretendió asignar esta tarea a una metafísica en la síntesis de las ciencias empíricas y dejar simplemente estar a la fenomenología como la «ciencia eidética».

Si nos instalamos aquí, es decir, si abandonamos la idea de la fundamentación que **[170]** hace dependiente de una vez por todas lo que está fundamentado de lo que fundamenta y ponemos en su lugar la explicación de lo que ya hemos entendido desde siempre, por tanto, de la precomprensión, entonces se puede hacer justicia mejor al momento productivo en el conjunto de la problemática del mundo de la vida de Husserl. En un momento de la discusión surgió la pregunta: ¿qué significa hoy el mundo de la vida, cuando la objetivación mediante la civilización tecnológica ha transformado todo nuestro mundo de la vida? Es sin duda correcto que esto constituye el agravamiento propiamente crítico a propósito del cual ya Husserl había concebido su tratado sobre la *Crisis*. Husserl trató de mostrar cómo las cuestiones del conocimiento humano se habían estrechado de manera funesta mediante la absolutización de la manera científica de pensar que se funda en la física galileana. Esto vale para hoy más que nunca, cuando las posibilidades de la razón se dirigen a la vida social en conjunto. Esto no ha hecho más que comenzar. Su agravamiento pondrá ante todo en claro qué auténtico motivo ha defendido Husserl con su tema del «mundo de la vida».

En este punto me parece, pues, que la entrada propiamente fructífera en la problemática de nuestro mundo «cientificista» no es la síntesis de teoría y práctica, sino una salida analítica de lo que es «saber práctico». Por mi parte he tratado de mostrar en la problemática de la «*phronesis*» –y admito que mi intento es muy unilateral–, en la crítica aristotélica a Platón, ciertas prefiguraciones del pensar hermenéutico y también de la crítica heideggeriana de Husserl. Creo, en efecto, que es solo por la vía de esta comprensión de nosotros mismos que está ya siempre presente en nuestra praxis, como podremos llegar a señalar a los logros objetivantes de la razón humana su lugar pertinente. Dicho en concreto: la confianza de nuestra sociedad en los expertos no nos protegerá de la locura política. Se trata de reconocer el sentido político, el sentido práctico-político en su legitimidad también en el seno de la civilización objetivante. Solo este sentido puede hacerse responsable de la aplicación, del desarrollo, de la promoción y de la limitación de esta civilización. Ciertamente, el experto es imprescindible, y su competencia conforma nuestra praxis vital con una amplitud cada vez mayor. Salir del círculo del modelo de comportamiento regulado por la ciencia es ilusorio o utópico. No obstante, me parece necesario que meditemos algo más sobre el concepto de la

«aplicación» de la ciencia.

En este concepto, justamente como lo ha desarrollado Husserl ya en los «Prolegómenos», se oculta una profunda ambigüedad. Si aplicación de la ciencia no significa otra cosa que hacer todo lo que se puede hacer con ayuda de la ciencia, entonces no es la aplicación práctica que nosotros **[171]** necesitamos como seres humanos para nuestra sociedad y en la responsabilidad ante nuestro futuro. Semejante aplicación de la ciencia hará siempre todo lo que podemos hacer. Pero yo creo que se comienza a ser humano cuando a todo lo que podemos hacer se le plantean preguntas razonables sobre su legitimidad. A ellas no puede dar ninguna respuesta la investigación empírica como tal. Y en este sentido estoy de acuerdo con el impulso ético de la idea de Husserl de una «praxis de nuevo cuño», para ponerse naturalmente al lado del antiguo impulso de un auténtico sentido común (*sensus communis*), que anime la praxis de nuestra índole humana política.

[1] Conferencia dictada por Gadamer como conclusión del Congreso Internacional de Fenomenología celebrado en Schwäbisch-Hall en 1973. Se publicó por primera vez en: H. L. van Breda (Hrsg.), *Vérité et Vérification- Wahrheit und Verificatio*n. Den Haag, Nijhoff (*Phaenomenologica*, vol. 61), 1974, pp. 210-223. (Nota del traductor).

[2] [Cf. O. Becker, «Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers», en: *Ergänzugsband zum Jahrb. f. Philos. und Phänom. Fg*. Halle 1929, pp. 27-52, allí la nota 2, p. 39. reimpresión de este trabajo en: O. Becker, *Dasein und Dawesen*. Pfullingen 1963, pp. 11-40.]

[3] [W. Schulz (Hrsg.), *Fichte-Schelling-Briefwechsel (Auswahl) mit einer Einleitung*.

5

Fenomenología, hermenéutica, metafísica (1983)

[100] No hay duda de que la fenomenología constituye una de las corrientes principales de la filosofía de nuestro siglo. Al lado del empirismo de tradición anglosajona y su correspondiente reelaboración por parte del Círculo de Viena, al lado del neopositivismo y neomarxismo, la "teoría crítica" y el llamado racionalismo crítico, la fenomenología se afirma como la variante más vital del apriorismo. En el campo de la filosofía social al modo de un Aron Gurwitsch o Alfred Schütz, la fenomenología despierta ya un interés creciente incluso en aquellos países en que las investigaciones sociales empíricas estaban dominadas hasta ahora por un positivismo estricto.

Esto no es casualidad. Husserl, el fundador del movimiento fenomenológico, logró imponer de nuevo el apriorismo clásico de la tradición idealista en la medida en que puso fin a una distorsión de la filosofía por parte de la psicología, orientada por las ciencias naturales. En una crítica demoledora contenida en sus *Investigaciones lógicas* (de hacia finales de siglo) logró demostrar que los hechos de lógica, al igual que el objeto de las matemáticas, los números o las figuras geométricas, no son hechos de experiencia, que se ven desprovistos de su valor real si se les malinterpreta como tales. Husserl seguía así la crítica que Gottlob Frege había manifestado contra su propia *Filosofía de la aritmética*. El principio de contradicción es una proposición "lógica" cuya validez resulta evidente y que no necesita ser justificada a través de la experiencia, por ejemplo de la mala experiencia de ver incurrir al pensamiento en contradicciones. Esta proposición resulta práctica y aconsejable no solo bajo el punto de vista de la economía de pensamiento. Se evitan errores, y en cuanto a lo de no incurrir en contradicciones, eso es algo que contiene su propia evidencia en sí mismo, tal como supo reconocer ya Aristóteles cuando afirmaba que el principio de contradicción constituía sin duda el principio más seguro. A la reconstrucción del valor "ideal" de la lógica, por ejemplo también a la unidad ideal del significado de las palabras frente a los fenómenos de expresión del alma, Husserl, siguiendo a Platón, le dio el nombre de "reducción eidética", la cual engloba todas las cuestiones referidas a los hechos [*epojé*]. De esta manera Husserl realizó, pues, una gran aportación a la justificación del apriorismo en filosofía. **[101]** Haciéndolo, se aproximó a la corriente dominante neokantiana, la cual defendía, tal como había hecho Kant, frente a la preponderancia del empirismo, el elemento apriorístico, y precisamente también para las ciencias de la experiencia. Sin embargo, las escuelas neokantianas más importantes, la de Marburgo y la de Alemania suroccidental, coincidían en reducir los problemas de la filosofía a la teoría del conocimiento, y esto significaba: al conocimiento que se deriva de la ciencia. Tal como había expuesto Kant en sus *Prolegómenos*, el "hecho de la ciencia" pasó a ser la demostración última de todo conocimiento. El "hecho en sí", ese resto metafísico de la crítica metafísica kantiana, la escuela de Marburgo lo reinterpretó como la "tarea infinita" de la determinación del objeto a través de la ciencia investigadora. Esto constituía una llamativa reducción de lo que significa la experiencia en la vida humana. Si

para la época en que se produce el gran empuje en las investigaciones físicas y químicas resultaba todavía comprensible en cuanto a las ciencias naturales, por lo que toca a las ciencias humanas o de la cultura era poco convincente que Hermann Cohen viese en las ciencias jurídicas la aplicación científica de la razón práctica o que Windelband y Rickert resaltasen la importancia de la historia subrayando la constitución del "hecho histórico", aceptado en la investigación histórica, y lo fundamentasen relacionándolo con el sistema de valores. Ni la "lógica" ni la historia de los problemas de la escuela de Marburgo, ni tampoco la teoría de valores de los neokantianos suroccidentales, que había perfeccionado el pensamiento de Hermann Lotze, podían hacer justicia a la concreción de la experiencia vital y de la vida histórica. Tampoco Wilhelm Dilthey, ese genio universal de la experiencia histórica, consiguió dar término a la empresa de su vida: fundamentar científicamente por medio de la crítica de la razón histórica la concreción total del mundo histórico. Tuvo que conformarse con una fundamentación psicológica de las ciencias humanas, la cual no llevó más que a una simple tipología de las cosmovisiones.

Constituye el genio de Husserl que, aunque por formación no más que un matemático, asistente del famoso matemático Weierstrass, consiguiera romper el marco estrecho al que se veía reducido el concepto de experiencia, que se limitaba a las ciencias, y elevase el "mundo de la vida", esa experiencia vital verdaderamente vivida, a tema universal de la reflexión filosófica. Es cierto que la expresión por él encontrada, "mundo de la vida" –creación de un filósofo que mientras tanto ha encontrado cabida en todas las lenguas de cultura[1]–, solo aparece más tarde, pero el lema de Husserl "a las cosas mismas" señalaba ya en esa vasta dirección. En lugar del mecanismo de las sensaciones propuesto por Mach, la fenomenología de la percepción acabó por revelarse efectivamente como el campo clásico del arte descriptivo de Husserl. **[102]** Este pudo demostrar por medio de un trabajo incansable y minucioso que resultaba necesario admitir la existencia de estructuras apriorísticas que poseían su propia evidencia, por ejemplo que un objeto visual "aparece" siempre únicamente bajo su respectiva cara anterior y que todos los demás aspectos quedan ocultos. Para este tipo de verdades de esencia, Husserl reclamaba la evidencia, denominando este tipo de figura esencial del objeto objeto intencional, esto es, aquello a lo que la conciencia y su correspondiente acto intencional se refiere en cuanto tal. Los fenómenos son "datos esenciales" de este tipo, cuya descripción a partir de la intencionalidad de la conciencia supone al mismo tiempo su única justificación posible. De esta forma, Husserl creía poder dar con lo fenomenológicamente perdurable en las grandes hazañas de pensamiento de la historia de la filosofía. De esta manera pudo ver en el continuo de los escorzos en que "aparece" un objeto de percepción el sentido fenomenológico de la "cosa en sí".

Ahora bien, en la medida en que uno puede engañarse a la hora de distinguir

evidencias, la apelación a una "evidencia" en que se "cumple" una intención quedaba desde luego expuesta por sí misma a objeciones "evidentes". Al final, Husserl solo pudo hacer frente a este tipo de objeciones planteadas por la psicología recurriendo, en la línea de los neokantianos, a la evidencia apodíctica de la autoconciencia, distinguida por Descartes en su famosa consideración de la duda como fundamento incuestionable de toda certeza. De esta manera, Husserl consiguió elaborar el programa gigantesco de una constitución fenomenológica de toda validez, tanto general como particular, a partir de la apodicticidad del ego trascendental, creyendo que únicamente así se podría ser un "filósofo honesto" y cumplir con el lema de "a las cosas mismas". Con tal pasión y exigencia moral, Husserl reivindicó la racionalidad absoluta, la cual intentó llevar incansablemente a cabo durante toda su vida, y cuyas admirables dimensiones conocemos con asombro en los últimos treinta años gracias al trabajo desarrollado en Lovaina.

Sin embargo, ¿había conseguido Husserl, aplicando su lema de "a las cosas mismas", llegar realmente a una fundamentación última? ¿No quedaba acaso enredada la autoconstitución de la conciencia y de su temporalidad –la presencia primera– en las mismas aporías con las que había tenido que vérselas ya San Agustín en sus análisis temporales? ¿Y qué pasaba en cuanto a la concreción de los campos fenomenológicos de investigación? Ahí tenemos el tema favorito de Husserl, la fenomenología de la percepción pura. ¿Qué es esto? ¿Existe siquiera una percepción "pura"? ¿Acaso es más que la simple construcción de un caso límite que no se da jamás en las "cosas mismas"? Posteriormente, Scheler y más tarde Heidegger plantearon, y cada uno a su manera, objeciones fundamentales a este respecto. Scheler demostró que la percepción pura constituye el caso límite de una fantasía de los afectos desengañada que llega finalmente **[103]** a captar lo dado de forma adecuada. Justificada de esta manera, Scheler pudo establecer un nexo con la ciencia y con el papel que la medición experimental desempeña en ella. Heidegger finalmente vio en la llamada percepción el modo deficiente de un tener que ver con las cosas más originario. En este sentido, consideraba que el estar-presente [*Vorhandenheit*] suponía un "ser" secundario frente a lo que estaba a la mano [*Zuhandenheit*], pero que lo uno y lo otro remitían al ser-ahí curándose de su ser.

Algo semejante ocurre con lo que Husserl denominó "intersubjetividad", y que aparece tratado en tres volúmenes de su obra póstuma. Ahí da la impresión de que la experiencia del otro es el rendimiento de una aprehensión animadora secundaria elevada a la percepción pura de algo extenso. ¿Dicen esto las cosas mismas? ¿Es que hay ahí algo extenso primero, algo que se puede percibir, "haciéndose" únicamente con posterioridad persona? ¿Son así "las cosas mismas"? Los "sentimientos de simpatía" de Scheler, el "ser-con" de Heidegger, la descripción clásica de Sartre de las miradas que se encuentran y el análisis de la perspectiva de Merleau-Ponty son una única crítica de este enfoque,

necesitado de desmontaje analítico[2].

Algo parecido se podría decir de la experiencia de nuestra corporeidad. Es cierto que los análisis de Husserl sobre la corporeidad kinestética hacen gala de una finura extrema. ¿Pero no constituye precisamente el misterio de nuestra corporeidad el que el verdadero ser del cuerpo no sea objeto de la conciencia? Nuestra realidad corporal no es aquello de lo que uno se percata cuando el cuerpo no se siente bien. Más bien, y en un grado mucho mayor, consiste en nuestra entrega completa a ese "ahí", a eso que nos ata, a eso que nos mantiene despiertos, a eso a lo que nos entregamos completamente. Por hablar con Aristóteles, el alma no es en realidad otra cosa que la realidad actuando, el "estar actuando" del cuerpo, su "energeia" y "entelequia", de tal modo que el cuerpo no constituye otra cosa que la "posibilidad" del alma, la viveza de estar despierto y de pensar. ¿Y qué en cuanto a "las cosas mismas" en relación con nuestra corporeidad? Merleau-Ponty lo ha visto muy bien, y Aristóteles, completamente: el cuerpo no es nada para sí mismo, no es un corpus.

Nadie podrá afirmar que el maestro del arte descriptivo fenomenológico seguía cualesquiera prejuicios lamentables al emprender descripciones "de las cosas mismas", de apariencia tan dogmática. Era necesario otro tipo de crítica, una que sometiera a examen crítico no el arte descriptivo del fenomenólogo, sino la obligación de fundamentación que le subyacía, y el aparato conceptual, tenido por obviamente válido, que le servía de base. Fue mérito del joven Heidegger poner para ello un rico arsenal de trabajo conceptual a disposición y elaborarse los medios metodológicos que le permitieron desvelar los rasgos dogmáticos en el concepto mismo de conciencia. **[104]** Heidegger aprendió de Aristóteles, para el que no existe efectivamente ni la conciencia de sí mismo en tanto conciencia "verdadera", ni el sujeto en tanto subjetividad, ni el ego de la subjetividad transcendental. Por medio del recurso a un Aristóteles actualizado de manera original, Heidegger consiguió, guiándose sobre todo por la retórica y la ética, dar en Aristóteles mismo con planteamientos que iban más allá de su propia "filosofía primera", de su concepción conceptual del ser en tanto presencia, sustancia, esencia, y mostrar, a su vez, lo unilateral que resultaba el legado dogmático de los griegos, que culmina en la moderna primacía de la conciencia de sí mismo. Por ilustrar esta crítica "ontológica" con un solo ejemplo: ¿consiste la angustia realmente en esperar un mal futuro? O: ¿consiste la esperanza en esperar un bien futuro? ¿Acaso no se yerra aquí precisamente también en cuanto a "la cosa misma", la interna estructura temporal de nuestra existencia, que ella misma no está "presente" (*Vorhandenes*), ni tampoco es conciencia solo porque "tenga" algo presente, sino que se comprende en relación a lo porvenir, a sus propias posibilidades, y que se sabe en ello conformada por el propio pasado y por el haber llegado a ser lo que se es? Está claro que el "maestro entre esos que de ello entienden" no se mostraba desde luego ajeno a este respecto, tal como nos enseña precisamente su

fundamentación de la ética en el ser que se hace y se adquiere propio del ethos. Pero la comprensión de "ser" que guiaba a los griegos no le permitió hacer valer también ontológicamente este originario carácter de futuro y de pasado propio de la existencia humana. No hay duda de que lo que distingue al ser humano es su "sentido del tiempo". Pero aquello que Heidegger reconocía como el antecederse-a-sí-mismo aparece en Aristóteles únicamente como anticipación del presente, "prohairesis", la así llamada elección preferente. Eso que había de insuficiente en este apego ontológico a la presencia del ente le sirvió a Heidegger de motivo inspirador, llevándolo a plantear de nuevo la cuestión del ser en el horizonte del tiempo. Con ello privó, de un solo golpe, a la problemática contemporánea del historicismo de todo misterio.

Está bien atestiguado que en los primeros años de Friburgo el joven Heidegger se afanó en el estudio de los trabajos de Wilhelm Dilthey, por entonces accesibles únicamente en los gruesos volúmenes de la Berliner Akademie. Bajo la esfera de influencia de un Rickert o un Husserl, esto no era algo que se sobrentendiese, lo cual revela que tras ello hay más que un simple interés por la discusión del momento en torno al historicismo. Revela, sobre todo, que Heidegger penetra efectivamente en ese mundo histórico y en el de la creencia y el pensamiento cristiano al cual había sido introducido por sus maestros de teología (Braig, Finke) y en el cual se plantea el enigma del final de los tiempos. Desde un concepto dogmático del ser que entiende ser como pura presencia –y esta para una "conciencia"–, la finitud e historicidad de nuestro Dasein no es más que una simple carencia que sucumbe ante el verdadero ser, el ser eterno, el en sí mismo atemporal. Así, bajo el dominio de este **[105]** concepto griego de ser, la limitación y el condicionamiento de nuestro saber sucumbieron ante la amenaza mortal del relativismo tan pronto como, en cuanto tales, se hicieron conscientes en la forma de "conciencia histórica. Esta ha sido la idea que guió *Ser y tiempo*, desvelar la estructura "hermenéutica" del *Dasein*, es decir, proseguir no solo la hermenéutica del "espíritu" y de esas sus creaciones que llamamos "cultura", sino emprender una "hermenéutica de la facticidad". Según esto, la condición de ser del Dasein no culmina en la conciencia de sí mismo, sino que se comprende como un ser finito en su estar-en-el-mundo, debiéndose actualizar a partir de aquí la problemática principal de la metafísica: 'logos' no hay que pensarlo ya como hacer patente lo presente, ni 'ser' como algo presente, de rango supremo o ínfimo, y presente a sí mismo. Es más: ser no es en general nada que sea (*Seiendes*), "no-thing". Y, con todo, no es "nothing", esa "nada" que se muestra como ser y que se presenta ante cualquier ente, también ante el *Dasein* que se sabe finito e histórico, como futuro. Esto implica entonces que "mundo" no es la totalidad de todos los entes. Resulta significativo que el joven Heidegger soliera decir en lugar de ello "el ente en su totalidad", una referencia vaga a un ser amplio que no es ente. La existencia humana no ha de ser pensada ya como un ser privativo, si bien está destinada a la muerte

y en su estar-ahí, es decir, en su "pensar", se encuentra limitada por el acto de dormir y la muerte. Se trata más bien de un proyecto arrojado que se anticipa a sí mismo, ser en tanto tiempo.

No se pretendía con ello una antropología filosófica, aunque *Ser y tiempo* contenga, como decía el mismo Heidegger, descubrimientos antropológicos esenciales. Se trataba de encontrar un camino nuevo hacia la metafísica. A pesar de que se inicia con la comprensión del ser del Dasein humano, *Ser y tiempo* no busca precisamente una nueva forma de "humanismo". Al margen de la introducción transcendental a todo el conjunto, *Ser y tiempo* no acababa de dejar claro cuáles eran las verdaderas intenciones de la obra. De ahí que el Heidegger tardío volviera a sus intuiciones más tempranas. En 1920, siendo un joven profesor, se había atrevido a decir desde la tarima: "Mundea." Con ello hacía referencia al alborear del ser (como el sol por las mañanas). En su madurez hubiera podido decir también: "Palabrea." Pues es solo a través del lenguaje como nos amanece el mundo, que el mundo se hace claro y distinto en toda su ilimitada diferencia y diferenciación del mostrarse. La virtualidad de la palabra constituye al mismo tiempo el "*Da*" del *Sein*, el "ahí" del ser. "Lenguajidad" [*Sprachlichkeit*] es el elemento en el que vivimos, por lo cual el lenguaje no es tanto el objeto –cualquiera que sea su constitución natural o científica– como la realización de nuestro ahí, del "ahí" que somos. Después del giro (*Kehre*) Heidegger hablaba del "claro" en el que el "ser" se muestra y está "ahí", como "acontecimiento".

De este punto, de esta visión del Heidegger tardío, partió mi propia aportación a la filosofía. Es cierto, desde luego, que no le **[106]** seguí en su intento, siempre de nuevo emprendido y siempre de nuevo fracasado, de esquivar el lenguaje de la metafísica tradicional, su aparato conceptual y su discurso sobre el conocimiento del ser, e intentar en lugar de ello aprovechar en favor del pensamiento la fuerza evocadora de la palabra poética de Hölderlin. Esto no me parece necesario, y tampoco, al fin y al cabo, posible. Hay que reconocer, por otra parte, que la palabra poética es la palabra absolutamente nueva, la palabra nunca dicha. Es como un nuevo nacimiento del lenguaje, de modo que hablar de la metáfora como un procedimiento del arte de la escritura resulta inadecuado. En realidad, la metáfora no es más que un procedimiento de la retórica. Pero tampoco para la filosofía nunca el lenguaje es el viejo, el anticuado, el desgastado, y en la medida en que lo es, necesita de la destrucción a partir de las experiencias originarias de la existencia. Cuando el lenguaje, en tanto realización del estar ahí, no "celebra" sino que "trabaja", jamás expresa algo que haya sido expresado ya. Es siempre de nuevo respuesta.

En relación con ello tenemos una evidencia originaria. Constituye el carácter unidimensional de toda ciencia del lenguaje, llámese esta lingüística, ciencia lingüística comparada o filosofía del lenguaje, el que aquella tome como objeto "el lenguaje" en sí,

es decir, el sistema de símbolos y de reglas de la "lengua" (*langue*), y no su verdadero ser y suceder, "el habla" (*parole*). En tanto lenguaje verdadero no resulta separable de aquello que dice, de aquello sobre lo cual dice algo, de aquel a quien habla y de aquello a lo que responde. El lenguaje es dar, participar, tomar, de modo que no estamos ante la situación de que un sujeto se encuentre frente a un mundo de objetos (en cuyo caso el lenguaje se enredaría en aporías seudoplatónicas de la methesis). Allí donde hablamos los unos con los otros, donde buscamos palabras para los otros y para nosotros mismos, donde probamos las palabras que llevan a un lenguaje común, conformándolo de esta manera, nos esforzamos en comprendernos a nosotros mismos –y esto significa siempre: todo, mundo y hombre–, pero es posible que no acabemos de entendernos muy bien los unos a los otros.

Todo esto es sin duda válido en el vivir de cada día, que no tiene por qué ocurrir en palabras. El estar unos con otros, que es nuestro "estar-en-el-mundo", comienza de todas formas bastante antes de que nos acostumbremos a utilizar la lengua materna, y bastante antes, naturalmente, de que recurramos a otras lenguas para tratar de entendernos con hablantes de lenguas maternas distintas a la nuestra. Pero incluso si se trata de un entenderse sin palabras, la expresión oral de, por ejemplo, una petición de perdón o la expresión oral de ser perdonado es en sí siempre menos que el correspondiente hecho sin palabras. Sea como fuere, tiene que ser siempre la realización de un estar juntos unos con otros (*Miteinander*), que se cumple en la relación recíproca (*Einander*). He aquí lo que caracteriza las relaciones de los seres humanos. Estas se realizan especialmente en una conversación que no quiere ni persigue otra cosa que compartir el propio punto de vista con el otro o medirlo por el rasero del otro y comprobar así su solidez a partir de la respuesta que nos llegue.

Este tipo de "conversación" no tiene por qué reducirse exclusivamente, como todo entenderse que se **[107]** realiza en palabras, al ámbito de dominio del lenguaje correspondiente y sus reglamentaciones. Es más bien de tal manera que la respuesta misma insta a la palabra, lo mismo que cuando Heidegger dice "la lengua habla." Incluso un diálogo como en el que, por ejemplo, Platón le transfiere a Sócrates la función de mostrar cómo el interlocutor queda aparentemente reducido a simple comparsa sigue siendo una conversación. Y es que el interlocutor ha recorrido el mismo camino, confirmando al final por medio de su no saber que se ha hecho capaz de constituirse en interlocutor verdadero de una conversación verdadera. Ello se debe a que el juego transparente de pregunta y respuesta no tiene lugar entre personas que saben, sino entre personas que preguntan. Sócrates parece confirmar verdaderamente que basta uno solo para llevar una conversación. Sin embargo, el verdadero arte de llevar una conversación es aquel en el que ambos interlocutores se ven llevados. Esta es entonces una verdadera conversación, una conversación que lleva a algo.

Para mantener alejada esta verdadera realidad del lenguaje en la conversación, de la cual sale algo que llamamos la cosa misma, de todos los subjetivismos propios de nuestra tradición conceptual occidental, he recurrido al concepto de juego, sirviéndome aquí de inspiración tanto Nietzsche como después sin duda Wittgenstein. Wittgenstein llegó, siguiendo sus propias evidencias y persiguiendo sin duda objetivos de crítica metafísica muy distintos, a algo semejante. En todo caso, el proceso de la comunicación no debe ser interpretado como un procedimiento metódico al que uno recurre contra el interlocutor, sino que se realiza entre los dos interlocutores a modo de dialéctica de pregunta y respuesta abierta a ambos lados. Es este un proceso que no parte nunca de cero y que no finaliza nunca con la suma de una cantidad total. También el texto, y especialmente aquel texto que es una "obra", es decir, una obra de arte del lenguaje que, desligada de su "creador", se encuentra ante nosotros, equivale a alguien que responde de forma incansable a un esfuerzo nunca completo de comprensión interpretativa, y equivale a alguien que pregunta y se encuentra siempre frente a alguien permanentemente carente de respuestas. Esto es algo que he intentado mostrar en trabajos dedicados a la estética y la poética. El giro hermenéutico se extiende así a la totalidad de la ciencia moderna, dominada por el ideal metodológico. De esta manera se descubre el otro lado de la cultura científica que domina nuestra civilización, apareciendo como cultura de las "humanidades", que en Alemania se denominan también ciencias del espíritu o de la cultura, al lado de las ciencias naturales, humanidades que abarcan en realidad la totalidad de nuestra conformación humana de la vida. Sirve a una tarea a todos nosotros encomendada: encontrar el justo equilibrio entre el poder del conocimiento dominador y la sabiduría socrática del no saber acerca de lo bueno.

La experiencia originaria socrática, que hizo de la filosofía dialéctica (y que a lo mejor antes de Sócrates era ya, sin que se supiese, dialéctica, es decir, diálogo del alma consigo misma) me parece no tanto un paso hacia la metafísica, hacia la "ciencia primera", como una forma de adquirir conciencia acerca de la disposición natural del ser humano para la **[108]** filosofía. El ser humano no "tiene" únicamente lengua, logos, razón, sino que se encuentra situado en zona abierta, expuesto permanentemente al poder preguntar y al tener que preguntar, por encima de cualquier respuesta que se pueda obtener. Esto es lo que significa existir, estar-ahí. La tríada arte-religión-filosofía reclama aquí de nuevo sus antiguos derechos. Occidente emprendió el camino hacia la ciencia sometiendo, con ello, las formas humanas de vida a una transformación cuyas consecuencias siguen sin resultar previsibles. Consecuentemente, la "filosofía" adquirió una relación estrecha con la ciencia, aceptando, a cambio, una separación del arte y de la religión como nunca antes se había dado en las culturas altamente desarrolladas de la antigüedad o en los ámbitos culturales extraeuropeos. Vivimos en la época de la ciencia. Con ello parece que ha llegado el fin de la metafísica. ¿También el fin de la religión?

¿También el fin del arte? Mientras sigamos preguntando así, mientras sigamos preguntando sin más, todo queda abierto. Incluso la posibilidad de la metafísica. Es posible que la metafísica no sea únicamente –y tampoco en Aristóteles– esa ontoteología que intenta averiguar en el ente supremo lo que es ser. Significa más bien la apertura hacia una dimensión que, sin fin como el tiempo mismo y presente fluyente como el tiempo mismo, abarca todo nuestro preguntar, decir y anhelar. Por expresarlo de forma aristotélica: Aristóteles distinguió el ente supremo como aquello que se encuentra siempre en un presente ante sí mismo, en tanto energeia, "actus purus", caracterizando este algo divino a partir de las más elevadas posibilidades del ser humano como un estar despierto, como un ver y contemplar pensante de aquello que es. Es este un aspecto del ser que contiene sin duda verdad. Ser es presente, y toda conciencia presente se refiere al ser. La objetividad de la naturaleza es la realización más pura, aunque también la más abstracta, de esta experiencia de ser. Sin embargo, el ser del "ahí" es más que eso. No es únicamente lo que está presente entre el no ser de lo que fue y el no ser de lo que todavía no es presente, y tampoco es únicamente eso que es presente para sí mismo y que llamamos "autoconciencia". Es también el despertar en el "mundea" de todas las mañanas. Es el preguntar que pregunta más allá de todo lo presente, abriéndose a lo posible, el decir que busca las palabras para lo que no se puede decir, hasta que "palabrea", y es como "respuesta", y es siempre de nuevo la esperanza, que que sabe del todavía-no y que no es mera expectativa; hablando con Heráclito: solo quien está a la espera de lo inesperado y de lo que no se puede esperar encontrará colmadas sus esperanzas. Un estar a la espera es también aquello que motiva que toda conversación se convierta en lenguaje. Todo hablar dirigido al otro –al presente, ausente, determinado o indeterminado–, sea en forma de pregunta sea en forma de respuesta, es al fin y al cabo consciente de que no ha dicho lo que en realidad hubiera querido decir. Solo en esas ocasiones felices en que se logra verdaderamente una conversación, donde el otro nos sale al encuentro y corresponde realmente, todo intento pasa del fracaso al logro. Esto vale tanto para la conversación del alma consigo **[109]** misma, a la cual Platón denominó "pensar", como para cualquier forma de aproximarse a un texto, sea un poema, sea un pensamiento. La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo.

[1] Este concepto se trata con mayor amplitud en “La ciencia del mundo de la vida“ (“Die Wissenschaft von der Lebenswelt”, en *Gesammelte Werke*, tomo 3), trabajo contenido en este mismo volumen.

[2] Vid. sobre esto mi propia aportación en «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona», en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2001.

Índice

Anteportada	2
Portada	6
Página de derechos de autor	8
Índice	9
Prólogo a la edición española	10
1. Los fundamentos filosóficos del siglo XX	30
2. El movimiento fenomenológico	52
3. La ciencia del mundo de la vida	98
4. De la actualidad de la fenomenología husserliana	113
5. Fenomenología, hermenéutica, metafísica	128